منبع لطلاب العلم انک سنه لحروف فی ظهر الکتاب
لانا نبدا احرفک شرح فضا لصاد خلص سنه
لحروف انک نجد الطالب العلم زمانا فادرنا کاز ش
نفاحی شرح الالف ١١١٢ ه فی نسخة ...
١١١٠ ... ١١١١ ه

نادر العصر الامینین تمام شرح سنه لحروف کتاب
فیکون فادرا فی ... ١١١٢ ه ١١١١



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه
العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته
الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي لنعمه العادون المتطول
بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي
فلا ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه
حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه
وعطاياه واستغفره من خطايا استغفار عبد معترف بما جناه
نادم على ما فرط في جنب مولاه واسأله العصمة عن الخطأ والخطل
والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له الكبير الذي لا تحيط به الامال لتقدير فهو فعال لما يشاء واشهد
ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب
مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين والمرسل
بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين
وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم
وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة

وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما **اما بعد** فان اولى
ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين [illegible]
في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية
فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر
بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا و
ينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون
وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه
جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان
افكارهم وكم شرحوا فيه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب
يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ
الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وايضاح يحل من قواعد
المشكل وبيان يكشف من سرائره المفضل وتهذيب يوصل منه
بحضرة الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة
مسالكه عن الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى ودروس مقنعة
في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب لا
ومهذب جمل يعتقد في مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر
مدارك لهم مواد النزاع من صحيح الآثار ولمعة وروضة يرتاح لتمهيد
اصولها الجنان وروضة بحيث تدهش بارشاد فروعها الاذهان
فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان
من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم احيينا الاسوة بهم في
افعالهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تاليف هذا الكتاب الموسوم

بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية
واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع
بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات
قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الاستماع من غير ايجاز
موجب للاخلال والاطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وانضرع اليه ان يهديني حين
تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني حين تزل الاقدام على صراط
المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة
والغرض من المقدمة منحصر في مقاصد المقصد الاول في بيان
فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة
شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته
وبيان موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع
درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك الضروريات مؤونة
الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا
المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما
يتاتى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي
الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات
ينقسم الى موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود
ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس
وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل
ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان

العالم اشرف فالعالم اذن اشرف المخلوقات **فصل** واما الكتاب الكريم
فقد اشير الى ذلك في مواضع **الاول** قوله تعالى في سورة القلم وهي
اول ما نزل على نبينا محمد صلى الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم
ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم
الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر
نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر
وقد قيل في وجه التناسب بين الاي المذكورة في صدر هذه السورة المشتملة
بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى
ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة وآخر
حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال
كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في آخره الى
هذه الدرجة الشريفة النفيسة **الثاني** قوله تعالى الذي خلق سبع
سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه
سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك
جلالة وفخرا **الثالث** قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا
كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم **الرابع** قوله تعالى قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب **الخامس** قوله
انما يخشى الله من عباده العلماء **السادس** قوله سبحانه شهد الله انه
لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم **السابع** قوله تعالى وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون في العلم الآية **الثامن** قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا
بيني وبينكم ومن عنده علم من الكتاب **التاسع** قوله تعالى يرفع الله

الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات **العاشر** قوله تعالى مخاطبا
لنبيه مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علما **الحادي عشر** قوله
بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم **الثاني عشر** قوله وتلك
الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون **فصل** واما
السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة
من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين بن
ابي الحسن الحسيني الموسوي دام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين
الحسين بن عبد الصمد الحارثي والسيد العابد نور الدين علي بن السيد
الهاشمي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد
الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه
الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين
محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده
قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة
جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن مطهر عن والده رضي الله عنه
عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن
يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن
معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ
الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن
الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده رضي الله
عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن
محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني

الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون
القداح ع وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد
عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح ع وعن محمد بن
يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن
عبد الله بن ميمون القداح القمي عن ابي عبد الله قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا
الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه
يستغفر لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر
وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر
وان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما
ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ
المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن بابويه
القمي رحمه الله عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد
اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد
بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع
تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد
وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال
والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة
وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في
الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة
في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم لان العلم حياة القلوب ونور

الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل
الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة بالعلم يطاع الله
ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف
الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه
الاشقياء ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم
عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة على كل مسلم
ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة عن
ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين ع يقول ايها الناس
اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من
طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي
لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري
عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذاك ان الانبياء لم يورثوا
دينارا ولا درهما وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها
فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت
في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل
الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن
علي بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك
المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي

مولاه ... الورع قيل للورع اربع درجات الاولى ورع التائبين
وهو ما يخرج به الانسان عن الفسق وهو المصحح لقبول الشهادة الثانية
ورع الصالحين وهو التوقي عن الشبهات مخافة [illegible]
او شك ان يقع [illegible] الثالثة ورع المتقين وهو ترك الحلال
تحرزا ان ينجر الى الحرام مثل الورع عن التحدث باحوال الناس
مخافة ان ينجر الى الغيبة الرابع ورع السالكين وهو الاعراض [illegible]

عبيدي الي الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب
عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل
عن الحكماء وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
جميعا عن ابن ابي عمير عن يوسف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم
ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد
عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع
رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب
شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية
لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما
على العالم مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب
من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتيها العملية وتزكيتها
باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية
والغضبية وقد روينا بالطرق السابقة وغيره عن محمد بن يعقوب
رضي الله عنهم عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب
قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا
منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد
بن صهيب البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم
باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه
للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل
والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة
الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه
[illegible]
[illegible]

وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل
على مثله من أشباهه ويتواضع للأغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم
ولدينهم حاطم فأعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء أثره وصاحب الفقه
والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام بالليل في حندسه
يعمل ويخشى وجلاً داعياً مشفقاً مقبلاً على شأنه عارفاً بأهل زمانه
مستوحشاً من أوثق إخوانه فشد الله من هذا أركانه وأعطاه يوم القيمة
أمانه عنه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن إبراهيم عن أبيه
جميعاً عن حماد بن عيسى عن عمر بن أذينة عن أبان بن أبي عياش عن سليم بن
قيس قال سمعت أمير المؤمنين ع يقول قال رسول الله ص منهومان لا يشبعان
طالب دنيا وطالب العلم فمن اقتصر من الدنيا على ما أحل الله له سلم ومن
تناولها من غير حلها هلك إلا أن يتوب ويرجع ومن أخذ العلم من أهله
وعمل به نجا ومن أراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن عامر
عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجة
عن أبي عبد الله ع قال من أراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة
نصيب ومن أراد به خير الآخرة أعطاه الله خير الدنيا والآخرة عنه عن علي
ابن إبراهيم عن أبيه عن القاسم بن محمد الأصبهاني عن المنقري عن حفص بن
غياث عن أبي عبد الله ع قال إذا رأيتم العالم محباً للدنيا فاتهموه على
دينكم فإن كل محب لشيء يحوط بما أحب قال أوحى الله إلى داود ع لا تجعل
بيني وبينك عالماً مفتوناً بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فإن أولئك
قطاع طريق عبادي المريدين إن أدنى ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوة
مناجاتي من قلوبهم عنه عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن

البرنس قلنسوة طويلة كانت النساك يلبسونها في صدر الإسلام
صحاح

عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن أبي جعفر ع قال
من طلب العلم ليباهي به العلماء أو يماري به السفهاء أو يصرف به وجوه
الناس إليه فليتبوأ مقعده من النار إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها
وروينا بالإسناد المتقدم عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق
محمد بن علي بن بابويه عن علي بن أحمد بن موسى الدقاق رضي الله عنه قال
حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الأسدي قال حدثنا محمد بن إسماعيل البرمكي
قال حدثنا إسماعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين
علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ع قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير
لمجلسه وحسن الاستماع إليه والإقبال عليه وأن لا ترفع عليه صوتك
ولا تجيب أحداً يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه أحداً
ولا تغتاب عنده أحداً وأن تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء وأن تستر عيوبه
وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدواً ولا تعادي له ولياً فإذا فعلت ذلك
شهد لك ملائكة الله بأنك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس
وحق رعيتك بالعلم أن تعلم أن الله عز وجل إنما جعلك قيماً لهم فيما آتاك
من العلم وفتح لك من خزائنه فإن أحسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم
ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وإن أنت منعت الناس علمك أو
خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقاً على الله عز وجل أن يسلبك العلم
وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالإسناد عن أحمد بن محمد بن سليمان
الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي أبو الحسن القمي قال
حدثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن سليمان بن جعفر الجعفري
عن رجل عن أبي عبد الله ع قال كان علي ع يقول إن من حق العالم أن لا تكثر

[illegible]

عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا
وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز
بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا
لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى
يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله
واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة فصل
ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم اشد ومن ثم جعل الله
تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي وعقاب العاصيات منهن ضعف
ما لغيرهن وجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تقيد
النفس بملكة صالحة واستعداد تام لقبول الكمالات وقد روينا با
لاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
ابن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم
بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث عن النبي ص وآله انه قال في
كلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك
لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك
لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله سبحانه
فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي النار
بترك علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد
عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع
قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل

قوله ومن ثم جعل ثواب المطيعات من نساء النبي وعقاب العاصيات
منهن ضعف ما لغيرهن [illegible]
بالاحكام الشرعية [illegible]
بحيث كان فعل الواجبات وترك المحرمات
عليهن اوجب [illegible]
وعقابهن ضعف ما لغيرهن
فان الثواب والعقاب
يتضاعف [illegible]
[illegible]
سلطان

[illegible]

بالعمل فان اجابه والا ارتحل وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن عن عبد الله
ابن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت
موعظته من القلوب كما يزل المطر عن الصفا ح وعنه عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد
عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين ع فسأله عن مسائل فاجاب
ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال علي بن الحسين ع مكتوب في الانجيل لا
تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به
لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا ح وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين ع في كلام
له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون
ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله
بل قد رأيت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ
عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا
فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا
في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان
انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله
يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم ح وعنه عن علي بن محمد عن
سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح عن ابي عبد الله عن آبائه ع قال جاء رجل الى رسول الله ص
فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه قال الاستماع

قال عليه السلام زلت موعظته عن القلوب [illegible]
في رواية [illegible] عن امير المؤمنين ع ان اشد الناس [illegible] رجل
دعا عبدا الى الله [illegible]
[illegible] على
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
سلطان رحمه الله

قوله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الحق والباطل في نظركم فتكفروا
سلطان رحمه الله

قال الانصات [illegible]
الى حصول العلم واول [illegible]
فجوابه [illegible] حقيقة العلم
تجوز ومبالغة في
اشتراطه [illegible]
[illegible]
سلطان

قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال
نشره فصل وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا
لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين
فيذهب باطلكم بحقكم عنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن
يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع
في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء
مَن صدّق قولَه فعلُه ومن لم يصدّق قوله فعله فليس بعالم عنه عن
عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران
عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع
الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله
ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك
القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في
قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في
نسك لا ورع فيه ح عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد
عمن ذكره عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع
يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات الحلم والعلم والصمت
وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه
بالغلبة ويظاهر الظلمة ح عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد
عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست

عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم
ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه
الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة
الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة
وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه
لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء
وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماؤه الموادعة
ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار ح عنه عن ابيه علي بن ابراهيم عن
ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث
قال قال لي ابو عبد الله ع من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت
السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله فصل ولا تبعد
ان كان العلم انما هو العمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف
من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله
تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تعالى
اشرف المعلومات بعدما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه
يتم كمال نوع الانسان ح وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن
محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله
بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد
عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول الله صلى المسجد فاذا جماعة قد
اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا

هو ان لا يعلم من الظاهر انه معطوف على قوله لان مدخليته [illegible] انه دليل على [illegible] المذكورة [illegible] [illegible] معطوف [illegible] [illegible]

ان كان العلم العمل [illegible] المراد وما شئت [illegible] ان كان العلم العمل ان كل علم [illegible] العلوم كمالها [illegible] بالعمل [illegible] العلوم [illegible] الفقه [illegible] كانت الاعمال [illegible] كثيرة او قليلة [illegible] كون الفقه اقوى في ترتب [illegible] سواء كانت قليلة او كثيرة [illegible] فيتمثل ونواهيه فيجتنب [illegible] المراد [illegible] على العمل [illegible] معرفة [illegible] العلم [illegible] الفقه [illegible] [illegible]

به هو اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار
والعربية قال موسى فقال النبي ص انما العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة
عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل ح عنه عن الحسين بن
محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان
عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين ح عنه
عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن
ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال الكمال كل الكمال التفقه
في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة ح عنه عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد
عن ابي عبد الله ع قال ما احد من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه
ح عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله
عليه السلام قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء
ح عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة
قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت
عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء
التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء
لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها
ح وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد
ابن سليمان الرازي عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل
عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من

او تقدير المعيشة يحتمل ان يكون المراد جعل المعيشة بقدر يليق كما ينبغي لا يكون فيه افراط ولا تفريط فيكون مرفوعا معطوفا على الصبر ويحتمل ان يكون المراد منه تضييق المعيشة وتقليلها فيكون مجرورا معطوفا على النائبة [illegible]

من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة ح وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله
عن محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله
ان لي ابنا قد احب ان يسألك عن حلال وحرام ولا يسألك عما لا يعنيه
قال فقال لي وهل يسأل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام
الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية
ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في عالم السفلي من الاجسام فيكون متعلق
الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما
يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون
هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد من
ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست منافع
وانما هي دفع الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لا يعقل
ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا
مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد وان يكون الغرض شيئا آخر مما
يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس
المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو
لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها
هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه لتحصيل هذا النفع العظيم
وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن
اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج
عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال لوددت ان اصحابي ضربت
رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا عنه عن علي بن محمد بن عبد الله

فيلزم تعلق الغرض بخلقه [illegible] انه سبحانه انما خلق الانسان [illegible]

قوله لم يكن مبذولا لكل طالب [illegible] الغرض من خلق العبد [illegible] النفع [illegible] العمل الذي [illegible] يحصل [illegible] النفع [illegible] في التكليف [illegible] كون [illegible] النفع غرضا [illegible] نعم يمكن ان يقال ان الغرض [illegible]

عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله
يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن ابي الربيع
عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول عليكم بالتفقه في دين
الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك
له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسين بن حمزة العلوي الطبري
قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن
خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام
لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول
تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا
عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليت
السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام **فصل** الفقه
في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه
وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية
المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم
الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه
ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا
الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في
حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه

قوله وقد اورد على هذا الحد الحد عند الاصوليين هو المعرف الجامع المانع سواء كان حقيقيا او رسميا فلا بد ان يشتمل ... ان يكون المذكور فيه ذاتيات ... ان الحد كما يكون حقيقيا ... يكون ... والذاتيات في الامور ... المنع المذكور ...

هكذا يفعل في كل ما يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض
لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من
لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك العلم ببعض العلم
مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر
الفقهاء عنه اذ لم يكن كلهم او كثيرهم يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او
اكثرها ان آثار الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة
او السند فكيف يطلق عليه اسم العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا
ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ثم اما على القول بعدم
تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام
كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول
بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير في صدقه عليه حينئذ وكون العالم
بذلك فقيها بالنسبة الى تلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد
بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا
محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء
عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه
في استعلامه من المأخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على
مثل هذا التهيؤ شائع في العرف فانه يقال لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان
مسائله حاضرة عنده على التفصيل ح فعدم العلم بالحكم في الحال لا يخر
لا ينافيه واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطر
وان لم يمنع من النقيض ح فيتناول الظن وهذا المعنى شائع في الاستعمال
سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم

قوله علم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال مثلا اذا ثبت في الاصول ان العام يجب حمله على العموم ان لم يظهر مخصص بعد الفحص ومفهوم الشرط حجة ان لم يعارض بالصريح فالفقيه اذا وجد خطابا عاما ولم يظهر له مخصص بعد الفحص يحمله على عمومه والا فعلى خصوصه وان وجد خطابا فيه شرط يعمل بمفهومه بدون المعارض ويطرحه معه وعليه فقس منه

لانه نفس قطعية الطريق لا ينافي ظنية الحكم فضعف ما ظنه بعضهم واما عند المصوبة
القائلين بان كل مجتهد مصيب فسياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث
الاجتهاد فلوجه ركاكته وشنعه وفيهم من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة
عن حقيقة الحال **فصل** واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما
لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرة
او لغير ذلك من الامور التي ليس هنا موضع ذكرها ورتبة هذا العلم متأخرة
عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه
اما تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك
مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف واما تأخره عن علم اصول
الفقه فلان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول
الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق
ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما تأخره عن علم اللغة
والنحو والصرف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما
الى العلوم الثلاثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان
مقدار الحاجة منها محل آخر **فصل** ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور
لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له
من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه
وجزئياته ويسمى مجموع ذلك مبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام
الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان
من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال
المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه المقدمات

المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزا
وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه المقصد الثاني في تحقيق
مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب

المطلب الاول في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا
فاما ان يمنع نفس تصور المعنى عن وقوع الشركة فيه وهو الجزئي والا يمنع وهو
الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت
وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كا
والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة
وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع

القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه
اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية
فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع

والنحو والصرف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم

المدونات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه

المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب

المطلب الاول فيما يتعلق من مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى عن وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كا والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان كان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي والشرعي والعرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل **تنبيه** لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع

او استعملها الشارع فيهما بطريق المجاز بمعونة القرائن فيكون حقايق عرفية

خاصة لا شرعية ويظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام

الشارع فانها تحمل على معاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على

الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف

احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال

والهيئات وان الزكوة اسم لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج

لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها

وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها لها

اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في

غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين

احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة

المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا في اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة

فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل

اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها

معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع

معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة

ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل

الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى

الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت

بالنسبة الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم حينئذ هو كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق

شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذا

قوله والا لما وقع الخلاف فيه امر في تفهيم المعاني لان التواتر يفيد العلم الضروري والضروري لا يخالف
فيها ولكن الخلاف واقع وفيه ما عرفت وقال السيد الشريف ان لا نقل الشارع اياها الا في معانيها
اللغوية وانت تعلم ان هذا انما يتجه لو تعذر ان يجعل اللازم تفهيم النقل وقد عرفت انه ليس
لازم ما ذكره بيان الملازمة ان نقلها اليها ممن استعملها فيها ما لا خلاف فيه والخلاف انما
هو في كونها حقايق ومجازات كما مر بل في السيد ايهام في تحرير النزاع يظهر ذلك لمن
تعمق في كلامه منه

قوله ولو فهمهم اياها لنقل الينا ذلك دليل على بطلان
اللازم من لو فهمهم هذه المعاني اللغوية من المعاني الشرعية
لنقل ذلك التفهيم الينا وهذا صحيح في ما قلنا من ان
اللازم لتفهيم المعاني الشرعية لا النقل اللفظ اليها
او متعسرا منه

اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع

فهو حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من

ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع

حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها

اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنه ولا ريب ان

الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف

ولو نقل ...

طريق ... بالتفهيم وبالنقل ما بيناه ولهذا منعنا

او استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فيكون حقايق عرفية
خاصة لا شرعية ويظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام
الشارع فانها تحمل على معانيها المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على
الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف
احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال
والهيئات وان الزكوة اسم لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج
[illegible]
معرفته وثانيهما ان هذه الالفاظ [illegible] المعاني بغير قرينة

اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع
فهي حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من
ان التبادر الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع
حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته ولا ريب ان
الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لاشتراكنا لهم في التكليف
ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه
والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها
لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان
الملازمة فان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها
والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه
يلزم ان لا يكون القران عربيا كله لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا
عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول بان الفهم
لنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح
بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا
طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان
اللازم وان عنيتم بهما التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني
بالمنع عن كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك
المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم
يصرح العرب بآحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون
القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران

على الآية والسورة وعلى الآية فانه قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض القرآن
وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك
البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا يصدق
على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق
على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال لهذا البحر ماء ويراد بالماء المفهوم الكلي
ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم
والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قرآن وبعض من القرآن
بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا
آخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن واذا عرفت هذا فقد
ظهر لك ضعف المحتجين والمخالفين بقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني
اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها
في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل وانه غلب في زمانه
واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس معلوم بجواز الاستناد في فهم المراد منها
الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك
لا يثبت النقل فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول عنهم انما هم مشاركا
في الضعف لدليل المثبتين **اصل** الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب
وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع
اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه
من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث
فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته
في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض

هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه
بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة
لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون ولنا على
كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع
الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن
وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا
قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد
به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا
للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه وسلمنا لكن ليس كل
جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى
انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحوهما
قلت المراد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل
في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهم
بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين
لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة
كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط
في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد
بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى
انه يقال زيدان وزيدون وما اشبههما مع كون المعنى في الآحاد مختلفا
وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد ومع ذلك فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة

من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا
في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله
فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين
وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما
خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلاثة معان هذا
وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا
وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده
وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما
وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما
مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد
نعني بالمدلولين معا الا يقتضي كل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال
بان مفهوم المشترك هو المنفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في
مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا في مفهوميه لا الى ابطال اصل
الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع
متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب بان التثنية
والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد
افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال
هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد
حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث يوجد العلاقة المجوزة فلا واحتج من خص
الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي
انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد

التعدد في النفي حجة من جوزه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل
من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان
الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون
حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة معتبرة في المفرد عند اطلاقه وذلك
اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط
شيء واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه حجة من زعم انه ظاهر في الجميع
المجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس
فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف له قطعا
وقوله تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة
ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان
معنى السجود في الكل واحد هو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء
باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد
له كثير من الناس والثانية بتقدير الخبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز
هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون
مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا
وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى
هذا يكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر كالمذكور
وذلك جائز بالاتفاق والثالث انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه
حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيهما فاين وجه الدلالة

على المجوزين في الجمع فقد القرينة كما هو التحقيق **أصل** واختلفوا
في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك
في معانيه فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فأكثرهم على أنه مجاز
وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا باعتبارين حجة المانعين أنه لو جاز استعمال
اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين أما الملازمة فلأن من شرط المجاز
نصب القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة ولهذا قال أهل البيان إن المجاز ملزوم
قرينة معاندة لإرادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء
وإلا لزم صدق الملزوم بدون صدق اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق
بين المجاز والكناية وح فإذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله
فيما وضع له باعتبار إرادة المعنى الحقيقي وغير مريد له باعتبار المعنى المجازي
وهو ما ذكرنا من اللازم وأما بطلان اللازم فظاهر حجة المجوزين أنه ليس بين إرادة
الحقيقة وإرادة المجاز معا منافاة وإذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع
الإرادتين عند المتكلم واحتجوا لكونه مجازا بأن استعماله فيهما استعمال في
بما وضع له أولا إذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الآن داخل
فيكون مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بأن اللفظ مستعمل في كل واحد
من المعنيين والمفروض أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر فلكل من الاستعمالين
حكمه وجواب المانعين عن حجة الجواز يعلم مما قررنا في وجه النفي وأما
المختار الأخير بأن فيهما شيئان بعد إبطال الأول وتزيد الحجة على
مجازيته بأن فيها خروجا عن محل النزاع إذ موضوع البحث هو استعمال اللفظ
في المعنيين على أن يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للإثبات والنفي
كما مر آنفا في المشترك وما ذكر يدل على أن اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل

شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الأول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فإن
النافي للصحة يجوز إرادة المعنى المجازي الشامل ويسمى في الاصطلاح بعموم المجاز مثل
أن يريد بوضع القدم في قولك لا أضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول
دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي
في هذا المقام أنهم إن أرادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام
الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان
القول بالمنع متوجها لأن إرادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها
للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وإن أرادوا به المدلول الحقيقي
من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه
القول بالجواز لأن المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيا للفظ
فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك
هو هذا المعنى فلا اعتباره هنا أيضا ولعل المانع في الموضعين
بناء على الاعتبار الأخر كلامه ح متجه لكن قد عرفت أن النزاع يعود معه
لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا إذ المعنى
الحقيقي لم يرد بكماله وإنما أريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا أيضا

المطلب الثاني في الأوامر والنواهي وفيه بحثان **البحث الأول** في الأوامر

صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الأقوى
وفاقا لجمهور الأصوليين وقال قوم إنها حقيقة في الندب فقط وقيل
في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضه
إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة وأما في العرف
الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب

مجاز للندب وقيل هو مشترك بين ثلاثة اشياء الوجوب والندب والاباحة
وقيل القدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة
بين اربعة امور وهي الثلاثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر
لكنها شديدة الشذوذ وبينة الوهن فلا يجدي التعرض لنقلها لنا وجوه
الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا
وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب
لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله غالبا فلعله انما يفهم منها لا
من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك
لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم عرفا وبحسبه
ايضا لعدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه
بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب
لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب
فان قيل الآية انما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحذر ولا دلالة في ذلك على
وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب
والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا
اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انما يحسن عند قيام المقتضي
للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها او عبثا وذلك محال على الله
سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب

هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة
الامر ترك المأمور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون
للوجوب والندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك
الامتثال والاتيان بالمأمور به واما المعنى الذي ذكره فبعيد عن الفهم
غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في الآية اعتبر
متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله في الآية عن امره مطلق
فلا يعم والمدعى افادة الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم
العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وايضا فلجواز الاستثناء ايضا فانه
يصح ان يقال في الآية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني وايضا
ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم
والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه
الذم وقد اعترض بانه لا يمنع كون الذم على ترك المأمور به بل على تكذيب الرسل
في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة
يفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان
مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا
هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم
بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على
الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم
بسبب تكذيبهم منافيا الذم لقوم بترك ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب
الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه

للندب بوجهين احدهما قوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه
الدلالة انه رد الاتيان بالمأمور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع
من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان
اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة
السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب
لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب
يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل
مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكن لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما
يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور
عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر
ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى
في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك
او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل
دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير
اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه
فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل اكثر
بالنسبة الى المجاز وايضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك
ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع
له اللفظ بقيد الخصوص فيكون استعماله فيهما استعمالا في غير ما وضع
فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر
المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير القدر المشترك لانه في الاول اخص

مختص باحد المعنيين وفي الثاني فيهما اصلا وربما يتوهم تساويهما باعتبار
ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا للاستعمال في
المعنى الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما يتوهم لان الاستعمال في القدر المشترك
ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ واين هو من اشتهار الاستعمال في
كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول
اقل كان بالترجيح اولى فرع على الدليل احتج السيد رحمه الله على انها مشتركة لغة
بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والعرف وفي القران
والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمل
اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل
الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا
في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله تعالى او من رسوله
لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا
في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك
من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتنازعوا وتناظروا
فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى
جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال
واما اصحابنا معشر الامامية رضوان الله عليهم فلا يختلفون في هذا الحكم
الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضع اللغة ولم يحملوا
قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا
في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انه قد

ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا فانه ان يجرد استعماله في الندب لا يقتضي
كونه حقيقة فيه ايضا بل يكون مجازا لوجوه ما ذكرنا او كونه خيرا من الاشتراك وقوله
ان استعمال اللفظة الواحدة في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا ثبت او شبه
اللفظ الى الشيئين والاشتباه في الاستعمال انما مع التفاوت بالتبادر وعدمه
او يقال اشتبه هذا من علامة الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت
واما احتجاجه على انتفاء العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ القران
حمله لهم على الوجوب انما هو لكونه لغة ولان تخصيص النبي بهم يستدعي تغيير
اللفظ عن موضوعه اللغوي هو مخالف الاصل هذا ولا يذهب عليك ان ما
ادعاه فاول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران والسنة ينافي
لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب فتامل احتج
الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل
واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما
الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة يقتضي امتناع عدم الاطلاع على
المتواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع
الحصر فان ههنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع
مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود عند الاطلاق في حجة
من قال بالاشتراك بين الثلاثة استعماله فيها على حذو ما سبق في احتجاج
السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر
المشترك بين الثلاثة وهو الاذن كحجة من قال انه لمطلق الطلب هو القدر
المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها احتج من زعم انها مشتركة
بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل

جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة
ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات
الراجحة المساوي احتماله من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح
الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم اصل
الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما يدل على
طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة
ان يقال افعل ابدا وآخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة
فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة
والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل
اضرب غير متناول لمكان ولا لزمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول
للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة ولم يكن بد من كونها مرادة
ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوب بالامر بتقدير الجزء وهو انا
نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول
اضرب ضربا قليلا او كثيرا ومكررا وغير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن المعلوم
ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا اختلاف في
ان المفهوم من الامر ليس الا طلب ايجاد الفعل اعني المصدر فيكون معنى
اضرب مثلا اطلب ضربا فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك
فان قيل هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة
فلم لا يدل عليهما بالصيغة لجواز ان قلنا قد بينا اتحاد مدلول الصيغة في مقتضى
حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل وبين هذا عدم الدلالة على الوحدة او التكرار
احتج الاولون بوجوه احدها انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة

وقد يذكر للقطع وان الثاني فان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا بالجامع عليه بجامع اشتراكهما
في الدلالة على الطلب الثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه
دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول ان المنع من الامتثال لعدم التكرار
انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني
من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما
بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في
جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر
مانع من فعل غير المامور به بخلاف التكرار في النهي فانه يجامع كل فعل وعن الثالث
بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة التكرار
منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر
الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا
الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي
المنع من السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده
ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه
انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة يحصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة
بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف
بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذاك
الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة
وذلك يحصل باتيانها وقد احتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل
والعقل لا مدخل له والاحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن
ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المطلق الى الفهم من اللفظ امارة

امارة وضعه له وعليه ولعل علمه رفعه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر المطلق
الا الطلب لايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله اصل ذهب الشيخ رحمه الله
الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد
رضي الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه
على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة
رحمهما الله على انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل
كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر
طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي
من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول بالفور امور ستة الاول
ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا
وذلك معلوم من العرف ولولا افادته للفور لم يعد عاصيا واجيب بان
ذلك انما فهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة
اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون مجردا الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله
على ترك السجود لادم بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن
الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار
وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم
يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه
من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون
الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة
الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال
اذ يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت

الذي كلّف المنع عن التأخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار
بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض
لو صرح بجواز التأخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال
لو كان التأخير متعينا اذ يجب تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا
كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال
الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها
وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيتخيل مسارعة
العبد اليها فيجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات
فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة
والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة عنده لانه الاتي
لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل
له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان
بالمامور به في الوقت الذي يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا
من حمل الامر في الاثنين على الندب لئلا يكون مفاد الصيغة بينهما منافيا
لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم
وعمرو قاعد وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر
فكذلك الامر الحاقا بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانك
قست الامر في افادة الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه مخصوص اما
ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحاصل لانه طلب الحاصل لا
يطلب واما الاخبار فالحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصلح

يصلح احدهما للحمل على الثاني الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر
طلبا بشبه وايضا الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار
انفا وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره واحتج السيد
المرتضى بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور
وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي انها
حقيقة فيهما ومشترك بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم
المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير
والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يفهم
من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانما يفهمان
من اللفظ بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم
اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدهما فيقصد بالاستفهام
رفع الاحتمال وهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين
حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول
اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما
منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه فائدة
اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان
فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاولون بان الامر
يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني
بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك
لما وجب الاتيان به فيما بعده هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج
ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل

افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث هكذا ومعناه افعل
في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث وما بعده فان قلنا بالاول
اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتض الامتثال
لعدم الدلالة وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا
الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في ما بين الوجهين اللذين بني
عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة
التي استدل بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها
متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها
ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وطلب
المامور به بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاول
ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر
لان ارادة الوقت الاول على انه التقييد بعض مدلول صيغة الامر فكان
بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان
ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على
الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر يقتضي
باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة
والاستباق لا يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فيجب بعض
بمخالفته بقي مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من مساق كلامهم
ارادة المعنى الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب **اصل** الاكثرون
على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا
او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره

في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رحمه الله
وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي
الراي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر
بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء
الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما
هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به
اخذ في الاحتجاج لما صار اليه فقال في جملته ان الامور في الشريعة
على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة
والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من
الزاد والراحلة والقسم الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب في نفسه
وهو الصلوة وما يجري مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في
الشرع الى قسمين لم يمكن ان يجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب
وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع
وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا
الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا
بالصلوة بشرط ان نكون قد تكلفنا بالطهارة كما في الزكوة والحج وبنى
على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية
بان اقامة الحد واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة
للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل واما اختيار السيد
فيه فمحل تامل ولعل التعرض لتحقيق حاله ههنا بمهم فلنعد في البحث
الى المعنى المعروف والحق الحكم التنبيه انه ليس بمحل خلاف يعتبر بل ادعى بعضهم

الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها
وحدها بل قد يقال ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق
القدرة بها اما ابتداء فظاهر واما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها ح
لازمة لا يمكن تركها فيجب صرف الامر المتعلق ظاهرا بالمسبب في الحقيقة
متعلقا بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة او هذا
الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء
لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف
بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد
المدعى في حال الانفراد ومن ثمة حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب
فيه ايضا عن بعض لكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي يراه ان البحث في
السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب يدرء اثر الشك في وجوبه
واما في غير السبب فالاقرب عندي قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر
دلالة على ايجابه بواحدة من الثلاث وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح
الامر بانه غير واجب باعتبار التصريح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا
لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب
ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا
والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض
يجوز تركه فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ هو في
حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق
عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظ وايضا فان
العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب

والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون
ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول
والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من
الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة معنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم
العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني بمنع كون الذم على
ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها
اصل الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص
لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية
لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه
ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن
وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محل النزاع من المعاني
المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور
اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين
المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام
بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب
عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس مخصوصا في اثبات الاقتضاء
ونفيه بل يقع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج
الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في
انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه فهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد
العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر
بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه

بين مطلق الاستلزام ومصرح ثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة واثبت
اللزوم بمعنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في
الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلاث وكلها منتفية اما المطابقة
فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة
الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي
عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك
ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام
فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة
الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه
ولنا على انتفاء المعنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم
قيام دليل صالح سواه عليه لنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما
علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة
الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح
احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله
او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين
اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية او لا والمراد بالصفات
النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية
للانسان وتقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز
له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا
بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا
كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة
ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا

في محل واحد وهما يجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن
السكون الذي هو ضد لها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد
الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة
فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع الضد للنهي عن ضده وهو الامر بضده
لكن ذلك محال اما اولا فلانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا
كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما ثانيا فلانه تكليف بغير الممكن
وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب ترك ضده على
ما هو حاصل المعنى انه طلب الفعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به
فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسمية
طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فيحصل الالتزام [?]
لعبارة اخرى كالاحجية بخوانه وابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان
يدون في الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب الكف عن ضده منعنا ما
زعموا انه لازم الخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد
يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع
الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال
قد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع
الضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين **حجة القائلين بالاستلزام** وجهان
الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب
يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم عن هذا المدعي [?]
والاقتضاء في قبيل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانه
ان اريد بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل

نا يخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امر
متلازمين ربما يغلط لان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد
على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان
ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب
ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم
للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وشناعة هذا القول
غير خفية وهو في غاية الوضوح في بعضها تكلف حيث تضمنا بفهم القول
بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان ترك الواجب لا يتم الا بفعل
من الافعال فيكون واجبا تخييريا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف
عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود
حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا
بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا
الترك وانما مع انتفاء الصارف فتوقف الامتثال على فعل منها للعلم
بانه لا يتحقق الترك بدونه لا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن
لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان
المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس
بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم حينئذ
لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع لما
هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل
المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة ولا

ولا يتصور صدورها من جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف
الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول لو تقيد به
ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ثم ايضا لظهور ان الصارف
الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد
من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فان كان واجبا كانا مما لا يتم
الواجب الا به وقد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمته الا
فالحكم فيهما بواسطة ما هو مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه
لترك المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب
عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل و
يصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي
متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث
رجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به
وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما ابيناه عليه بعد تقريبه بنوع من
التوجيه كان يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا
موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود
الصارف عن فعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل
الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما
لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا
ريب في بطلانه دفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الوا
الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه
الطويل على ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به

مطلقا على القول بانه ليس على حدة شيء من الواجبات والا لكان اللازم في
نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه
ان لا يحصل الامتثال بالحج بل يجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاح
الفعل المنهي عنه للامتثال كما تحقق بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة
قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه
بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب اتفاقا
اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث
يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف
عليه الواجب كان تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق
الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء
واحد شخصي وهو باطل كما يجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو
للتوصل الى الاتيان بالواجب لا غير فاذا فرضنا ان المكلف عصى وكره ضدا
واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه
كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر النهي عن
الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي
اختصاصه بحال امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب
وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ وقد علمت ان
وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة وايضا
فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا
على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى
على من اعطاها حق النظر فحينئذ فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في

في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد اليها
في الحكم بالاقتضاء اليه عليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم
احدا حام حولها اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء
على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع
ولا يجوز الاخلال بالجميع فايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور
المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف
قال العلامة ونعم ما قال انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان
المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا
يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب الواحد
لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب يتبرأ كل
واحد من المعتزلة والاشاعرة منه وينسبه كل واحد الى صاحبه واتفقا على
فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا
الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى
ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة
فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق
ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست هذه المسئلة
كثيرة الفائدة اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا
واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه
قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين
من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم
انهم افترقوا على ثلاثة مذاهب احدها ان الوجوب مختص باول الوقت وفي الاواخر

بعض نسخ الطلب زور ابانه في الاستنقص الاكثر

ظاهرها ذلك يختص باول الوقت وهو ظاهر من كلام المفيد في المقنعة على ما ذكره العلامة
وثانيها انه يختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكاة
فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه يختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع
مراعا فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا
وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما
احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء
الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه
واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين
بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى
الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال
اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ
رحمه الله على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي
سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة وقال الاكثرون على عدم الوجوب
ومنهم المحقق والعلامة رحمهما الله وهو الاقرب ويتحصل مما اخترناه
في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو
مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل
على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول
من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في
اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض
لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره
ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت

[illegible] رحمه الله ... نظرت في حاشيته

الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا ويتعين القول
بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته لانه
لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي الظهر
مثلا في غيره مقدما للصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صليها قبل الزوال
وان كان اوله كان … يا فيكون بتاخيره اياه عن وقته
… الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد
… بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه
… دليل غيره فيكون القول به ايضا
… العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول
… لا بد من ايجاب البدل ليتميز
… دم بالجملة غيره ربما ثبت في
… بعضها اجزاء ولو اخل بهما عصى
… الافضل ايضا المندوب
… على الامر بكل واحد منهما
… ايقاع الفعل فهو قائم
… الفعل في المخير يفعل واحد منهما
… لا ايقاع الفعل
… الاول … مثلا من
… يقوم مقامه حيث انه يثبت
كاف في الافضل ايضا الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل انما
كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجب بين تخييرا الفعل والعزم

ظاهرها ان ذلك مختص باول الوقت وهو ظاهر من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلامة
وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكاة
فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع
مراعا فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا
وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما
احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء
الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه
… اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين
… على صفة التكليف وعدمه فهو في الحقيقة يكون راجعا الى
… المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال
… عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ
… حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي
… ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب
… المحقق والعلامة رحمهما الله وهو الاقرب ليحصل بما اخترنا
… م وعولوا لنا على الاول منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو
… جميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل
… اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول
… ت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في
… ان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض
… باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره
… التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت

في الروع المنير … نظر في ناقضه

الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول
بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا
لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر
مثلا في غيره مقدما لصلوته على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال
وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته
عاصيا كما لو اخرها الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثاني ان الامر ورد
بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه
دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا
تحكما كالتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا بوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول
الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز
بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في
الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى
وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت … والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب
ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على
سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم
مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد
من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل
في الجزء الاوسط والاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه عن وصف
الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا
كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار
كونها صلوة مخصوصة لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم

فلو كان ثم تخيير بينها لكان الامتثال بها من حيث إنها أحدها على ما هو مقرر في
الواجب التخييري أيضا فالإثم الحاصل على الإخلال بالعزم على تقدير تسليمه
ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلاة حتى يكون مخصوصا بالإتيان بل لأن
العزم على فعل كل واجب إجمالا حيث يكون الالتفات إليه بطريق الإجمال
وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من أحكام الإيمان يثبت مع ثبوت
الإيمان سواء دخل وقت الواجب أم لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات إلى
الواجبات إجمالا أو تفصيلا لا أنه يجري على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة
واعلم أن بعض الأصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكرناه وجعل كون
الحكم به منكرا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما
على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين حيث
لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا هذا وكما ترى حجة من خص الوجوب
بأول الوقت أن الفعلة في الوقت ممتنعة لأدائها إلى جواز ترك الواجب فيخرج
عن كونه واجبا وحينئذ فاللازم صرف الأمر إلى جزء معين من الوقت فإما الأول
أو الأخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الأخير لما خرج عن العهدة
بأدائه في الأول وهو باطل إجماعا فتعين أن يكون هو الأول والجواب أما عن
امتناع الفعلة في الوقت فقد اتضح بما حققناه آنفا فلا نطيل بإعادته
وأما تخصيص الوجوب بالأول فمبناه أنه لو لم يجب لما جاز تأخيره عنه وهو ظاهر الانتفاء
أن حجة من علق الوجوب بآخر الوقت بأنه لو كان واجبا في الأول لعصى بتأخيره
لأنه ترك للواجب وهو الفعل في الأول لكن اللازم باطل بالإجماع فكذا الملزوم
وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فإن اللزوم المدعى إنما يتم بأنه
لو كان الفعل في الأول واجبا على التعيين وليس كذلك بل هو على سبيل التخيير

وذلك أن الله تعالى أوجب عليه إيقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من إخلائه عنه
وسوغ له الإتيان به في أي جزء شاء منه فإن اختار المكلف إيقاعه في أوله أو وسطه
أو آخره فقد فعل الواجب فكما أن جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب
على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء
منها فكذا هنا لا يجب عليه إيقاع الفعل في الجميع ولا يجوز إخلاء الجميع عنه والتعيين
مفوض إليه ما دام الوقت متسعا فإذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي أن يعلم
أن بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث تعلقه في الخصال بالجزئيات
المتخالفة الحقائق وهنا نحن فيه بالجزئيات المتفقة الحقائق فإن الصلاة
المؤداة مثلا في جزء من أجزاء الوقت مثل المؤداة في كل من الأجزاء الباقية
والمكلف مخير بين هذه الأشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بحقيقتها
وقيل بل الفرق أن التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في أجزاء الوقت
والأمر سهل **أصل** الحق أن تعليق الأمر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه
عند انتفاء الشرط وهو مختار أكثر المحققين ومنهم الفاضلان (المحقق والعلامة رحمهما الله) وذهب السيد
المرتضى إلى أنه لا يدل إلا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة
من العامة **لنا** أن قول القائل أعط زيدا درهما إن أكرمك يجري في العرف
مجرى قولنا الشرط في إعطائه إكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الإعطاء
عند انتفاء الإكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون
في الأول أيضا كذلك وإذا ثبت دلالته على هذا المعنى عرفا ضممنا إليه مقدمة
أخرى سبق التنبيه عليها مرارا وهي أصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج
السيد بأن تأثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه
شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن أن يكون شرطا فإن قوله تعالى واستشهدوا

شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني
الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام
الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة
بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى احتجوا انفوه مع ذلك بانه لو كان
انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن
وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم
مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط
احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما
لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم البدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا
ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه اما
ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم
من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل
وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء
المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع ههنا ممتنع لانهن اذا لم
يردن التحصن فقد اردن البغاء فمع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه
فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه
فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم
عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في
الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى
احق بارادتها وايضا فان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على

على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا
الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع اصل
واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة لنفي الحكم عند انتفائها فاثبته
قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد المحقق
والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلاث
وهي منتفية باسرها اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فلان النسبة
الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته
فيه ولا جزءه وهو ظاهر لانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم
معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا
في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه
عند صفة اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء
الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض
لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير
منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم الوصف اما
لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون من له الا السائمة مثلا دون غيرها او دفع
توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا
التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم
عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص
وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيرها
فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبيل ما عرض ان الخصم انما
يقول بانتفاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة

سواء فحيث يتحقق شيء مما ذكر نحوه من الفوائد لا يبقى محل النزاع في شيء وجوابه ان
المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في استغناء لا
عن انتفاء النفي الذي حصر الخصوص لكلام البلغاء من التخصيص لفائدة اذ
مع احتمال الفائدة منها يحصل المقصود وبهذا يتبين ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات
ما سواه الى دليل واما تمسكهم بالحجة بالابيض لا اسود فلا نسلم ان المقتضي لاستعماله
هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات
اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها
وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد رضي الله عنه فقال التعليق الحكم
بالغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او ثبوته
بدليل اخر وانه على ضد بعض لغاته لنا ان قول القائل صوموا الى الليل
معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض وجوب الصوم بعد مجيئه لم يكن
الليل اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد رحمه الله بنحو ما سبق في الاحتجاج
على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة
وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لغيره فرق بين امرين لا
فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان
ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله في سائمة الغنم
زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت
الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا
لا يمتنع فيما علق بغاية بحرف فالجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة
فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المغيا بكون اخره الليل مثلا
عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت مع مبالغة السيد في التشنيع بينهما

بينهما الاوجه لدليل التخصيص بما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق
بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها اصل
قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه
وربما تعدى بعض متاخريهم فجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير
منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر
جاهلا بالانتفاء كما يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله
فالامر هنا انه جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء
العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد
يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا يعجبني الترجمة عن البحث بما ترى
وان تكثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل عنها
ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعل
على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث نحى عن هذا المسلك
واحسن الاشارة عن اصل المطلب فقال في الفقهاء والمتكلمين من يجوز
ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره
ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما
يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال
المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلى الله عليه وآله لو
اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص فقبيح منا ان نامره بذلك
لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره لفقد علمنا بصفته في المستقبل
الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل
لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد

الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون حدثا في امره فيحصل حكم القضاء بتمكن
من يأمره بالفعل مستقبلا او يكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت
ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه
واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم
انه لا يتمكن فالرسول صلى الله عليه وآله حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نأمره
فعند ذلك نأمر بلا شرط فلمثل هذه الجملة التي افادها السيد قدس سره كانت
في تحرير المقام والمتبنى اثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناه بطوله وان
بعدنا عن عادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول لو
لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة ومن الدين
وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها الارادة
المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف
واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله
لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل
له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت
وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا
ونردد في كل جزء فانه مع الفعل وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى
بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة
فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم
ابراهيم وجوب الذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وقته وهو عدم النسخ وقد
علم والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح
ينشأ من المأمور به كذلك يحسن لمصالح ينشأ من نفس الامر وهو محل النزاع

النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المأمور
ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا
لانزجاره عن القبيح لانه من السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر يوجهها
عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره قد وكلتك
في بيع عبدي مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل
او امتحانا في امر العبيد والجواب عن الاول قطعا حققه السيد ذلك
في بطلان شرط الوقوع وانما هو الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا
وقدرته على الامتثال للامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما تتم لو
كونها منه ومع توجه المنع عليها جلي ومن الثاني المنع من بطلان اللازم
وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد في تتمة تحقيقه
ما يتضح سند هذا المنع فقال هذا ينعكس انه لا يعلم بانه مأمور بالفعل
الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مأمورا به وليس يجب انه لم يعلم
قطعا انه مأمور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل
وهو صحيح سليم وعنده امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب التحرز من
ترك الفعل والتقصير ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به
ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان
يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب في لزوم
التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام
ناء عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن سند قول بعضهم
العلم بالتكليف قبل الفعل بانتفاء الاجماع على وجوب الشروع في نية
الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث

الى القطع فلا دلالة على حصول العلم عن الشارع بالمنع من تكليف ابراهيم
بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية
وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم
قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح
به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه
سيؤمر من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعل لم يكن قد
امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه
لو سلم لم يكن التكليف هناك للفعل لانه قد علم من امتناعه بل للعزم على
الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما
ذكره من المثال فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد
والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى **الاصل** الاقرب عندي ان نسخ مدلول
الامر هو الوجوب لا يبقى معه دلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان
قبل الامر من البراءة الاصلية او التحريم او الاباحة وبعض المحققين من العامة وقال
اكثرهم بالبقاء وهو مختار في التهذيب **لنا** ان الامر انما يدل على
الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة والكراهة فلا يتحقق الا بما يتميز بينهما من الفصول ولا يعقل
بدون ضم شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير
معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار ان رفع المنع
الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو
جزء مفهوم الوجوب وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الوارد
بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من

الترك لكونه رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع
وبالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض بان كان قبله
التحريم ولكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع **احتجوا** بان المقتضي
للجواز موجود والمانع مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز
جزء من الوجوب المقتضي له لان المركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع
كلها منتفية بحكم الاصل والفرض الا نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية
لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في
رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه فلا يدل نسخه على ارتفاع
الجواز فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة
لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي
هو جنس للواجب عنده لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له
وذلك هو المنع من الترك فرفعه مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول
بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين
احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال
انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما
انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس
بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل آخر وذلك لان الجنس انما يفتقر
الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن
فيه وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز ولهذا حصل ان الجواز فيه حصتين
المنع من الترك والآخر الاذن فيه فاذا زال الاول لحقه الثاني ومن
هنا ظهر انه ليس لمدعي ثبوت الجواز بمجرد الامر به وبالناسخ بجنسه

بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي
الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامرين فان ذلك توسع في العبارة والغرض انهم
مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه
واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي
رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا القول يقتضي
البقاء لتحقق مقتضيه ولان الاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح
ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى
ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا
سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور
بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب
ولذلك يشترك بينها وبين الاحكام الثلاثة الاخر لا يتحقق له بدون انضمام
احد فصوله اليه قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لانحصار الاحكام لا
في الخمسة بعد في الضرورة فالشك في وجود القيد يوجب الشك في
وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط
اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل
التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا
يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة
عدم تعلق النسخ بالجميع كان معارضا باصالة عدم تعلقه بوجود القيد
فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر الحجة ان القول يقتضي البقاء
لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه
وجود المقتضي ولم يثبت واذا تقرر ذلك **فاعلم** ان دليل الخصم لو تم لكان

ناهضة
دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون به لا
ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب
اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما
رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان
الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه
راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب
لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن
في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب كان هو الباقي

اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم
في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف
العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله
لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه
الانتهاء عما نهى الرسول عنه وقد علمنا ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما
وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول
وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل
بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا
واستعمال النهي في الكراهة شائع في اخبارنا المروية عن الائمة على نحو ما
قلناه في الامر **اصل** واختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثر
الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في
النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا يفعل وحكي انه قول جماعة كثيرة وهذا
هو الاقوى **لنا** ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا

ويمدحه العقلاء وعلى انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد
يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف
والا لم يصدق الامتثال ولا حسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف
ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه
عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل
الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي
الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا
اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة
من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند
الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة
قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية
بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر
وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو
مستند اليها ومتجدد بها قال السيد المرتضى ره وجماعة منهم العلامة في
احد قوليه ان النهي كالامر في انه لا يدل على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بانه
للدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر
واليه ذهب ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته
في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها اذ مع
ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى
السيد عبده عن فعل فانتهى مدة يمكن ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في
العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما

مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكن الفعل فيها وهو تارك
وليس نهي السيد بمثناول لغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهو
مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك
فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه يرد للتكرار كقوله
ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك
والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده
بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن
الاول انا نقول ان النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول
غيره والاخرى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني فان عدم الدوام في مثل
قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام
على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فررناه من جعل الوضع للقدر المشترك
اعني لزوم المجاز والاشتراك لا يرد عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص
المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز
والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون
ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا لنا
اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام
يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح
الحق ان امتناع توجيه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا
من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل
النزاع اولا فنقول الوحدة يكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز في ان ينهى
بان ما امر به فرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس وللقمر وربما منعه مانع

ولكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد جنس الجهة او يتعدد بان
بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا
وقد يجيزه بعض من يجوز تكليف المحال رحمهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك
نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم
بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعدد الجهة بان كان للفعل جهتان
يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي عن الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة
في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث
كونها غصبا فمن قال الاجتماع ابطلها ومن اجاز صححها لنا ان
الامر طلب ايجاد الفعل والنهي طلب العدم فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع
وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم
اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه ومن البين
ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة
في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي
هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور
بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة
فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها
احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب
ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع
بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع
الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا

اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق
النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان
عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى
لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظ
في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه كان سلمنا لكن المتعلق
فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا
لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع
حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفق وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان
مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزء منها بعض جزئياته اذ هو مما
يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة
ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق
به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة
فان الكون المامور به منها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق
الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في
ضمنه من الحقيقة الكلية على بعد القول بوجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة
الكلية يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا
اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي
الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي
تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا
يخرجهما عن حقيقتهما ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم
ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد

انهما باتيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة
محضة ولا يرتاب فيهما ذو مسكة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على
من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه **اصل**
اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها انه يدل في العبادات
لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون
بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بدلالة
اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون
غيرها مطلقا فههنا دعويان **لنا** على اولهما ان النهي يقتضي كون
ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما
متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم
حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا **ولنا**
على الثانية انه لو دل لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية
فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو محقق
وكلاهما مفقودان فيما نحن فيه لانه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح
بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين
وذلك دليل على عدم اللزوم بينهما **حجة القائلين** بالدلالة مطلقا بحسب الشرع
لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد
بالنهي في ابواب كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه
حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل
لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل
وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي

النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه يفوت الزائد من مصلحة الصحة وهو
مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت
راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان
من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة
واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه
وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في
قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع
اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من ان دلالة الصحة
بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة
في ايقاع عقد البيع في وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك
عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة
عن حصول الامتثال يدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما
قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب
الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم في غير العبادات
متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين **احدهما** ما استدل
به على الشرعية من ان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد
واجاب عنه ولكن بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان ذلك بالدلالة
بحسب اللغة فلا بل الظاهر استدلالهم على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه
لما ذكرنا من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية
في ذلك وهم وان اصابوا في القول بالدلالة في العبادات لغة لكنهم مخطئون
في هذا الدليل والتحقيق بما اسلفناه بقي الوجه الثاني فهم انه كا

يقتضي الصحة لما هو المخرج من الاثم على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه
والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة
وهو الفساد واجاب الآخرون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ويقولون
بمثله في النهي انتم تدعون دلالته لغة وسلمتم في الامر والحق ان يقال لا نم
وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا
عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي
الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فاين يلزم في النهي انه يقتضي الفساد
نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به الحجة الثانية للدلالة مطلقا
لغة وشرعا انه لو دل لكان منافيا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف
لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك
لكنه يحصل به الملك والجواب بمنع الملازمة فان قيام الدليل القاطع على المعنى
لا يمنع التصريح بخلافه وان القاطع غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة
عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك
الظاهر ينافيه قطعا ما ليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك لكنه
يحصل به الملك وبين قوله نهيتك عنه منافاة ولا منافاة يشهد بذلك
الذوق السليم فالحق ان الكلام يجري في غير العبادات وهو الذي مثل به
واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المنافاة بين قوله لا تصل
في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور ولا
ينكرها الا مكابر   في العموم والخصوص وفيه
فصول الفصل الاول في الكلام على الفاظ العموم اصل الحق ان
للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة

والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع
اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص
والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله
بنقل صيغة الامر في عرف الشرع الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ
التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في العموم مجازا
ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم عرفا
حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك
لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم
لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى
عمومها مشتركا بين العموم والخصوص لكان القائل رايت الناس كلهم
اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كل واحد من
مؤكديه مشترك عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء بتأكيده
بتكريره فيلزم ان يكون الاشتباه متأكدا عند التكرير واما بطلان اللازم
فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة
الاشتباه   بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي
يدعى وضعها للعموم يستعمل تارة فيه واخرى في الخصوص بل استعمالها في
الخصوص اكثر والظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد
مر مثله   الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو ممتنع اذ لا مجال
للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا يفيد اليقين ولو كان
متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك آية الحقيقة

يكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني
منع الحصر فيما ذكرتم لا وجه له لان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل
على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان
جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له
فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف
العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا
داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك
وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه البعض
على سبيل المبالغة الحاقا للقليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة
في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فانه اثبات
اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من
المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره
مما يدخل في العموم وهذا الاخير من نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج
البعض عنها الى التخصيص بمخصص يظهر في انها للعموم على ان ظهور كونها
حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل
وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ان في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن
الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك
خلافا من الاصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف فيه
ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد
المعرف فذهب جماعة من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ
وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب

فلعدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو
منتف قطعا بوجهين جواز وصفه بالجمع فيما حكى
البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر صحة
الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول
الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد
وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع
كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر
انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف
ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما
لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث
لو استعمل في غيره كان مجازا على نحو صيغ العموم التي هذا شانها ومن البين
ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي نفي
فيه مهم حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم
كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا
ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه
حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربو وقوله عليه السلام
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك
امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات
باعتبار وجودها كما علم انفا فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد
او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل

بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تخصيص مقلد الكرم بعض المنا
الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين
في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولو اراد الكل لبينه بدل لك من
متفق على الاصحاب سوى المحقق فانه قال في اخر هذا البحث لو قيل
اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فانه قرينة حالية تدل على الاستغراق
لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة   اكثر العلماء على ان الجمع المنكر
لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك
وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول   القطع
بان رجال الاستغراق بين الجموع في صلوحيته لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد
في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما انتبا وله من الاحاد
كذلك رجال ليس للعموم فيما انتبا وله من مراتب العدد نعم اقل المراتب
واجبة الدخول قطعا فعلم كونه مرادة وبقى ما سواه على حكم الشك
ان هذه اللفظة اذا وردت على القلة والكثرة و
صدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله
على الكل وزاد من وافقه من العامة انه يثبت اطلاق اللفظ على كل
مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع
حقائقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة
بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نم عدم القرينة اذ
يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ
لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق

محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل
مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما
عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا يخدش في هذا
منافاة الحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير
فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك
بينها فلا دلالة له على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة
في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك
لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان جاز استعماله في جميعها لا
الا مجازا يحتاج الحمل عليه الى دليل   اقل مراتب صيغة الجمع الثلاث
على الاصح وقيل اقلها اثنان   انه يتبادر الى الفهم عند اطلاق
الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة
في الزائد دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره
المخالف بوجوه   قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد بها اثنان
الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة   قوله تعالى
انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير جميع المخاطبين
على الاثنين   قوله ص الاثنان فما فوقهما جماعة
عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على
استفادته من الاية فلا دلالة فيه على اثبات المتنازع من ارادتهما
فقط بل يجوز كونهما مرادين معها سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة
حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيهما دون الثلاثة
وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجمع

بالوضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها
الذين آمنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما
يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف
وذهب قوم منهم الحنابلة الى انه يعم بصيغته لمن بعدهم
للمعدومين يا ايها الناس ونحوه انكاره مكابرة وايضا فان القطع حاصل
بقبح الخطاب مع المعدوم لوجودهما وانتفائهما بالانسانية مع
ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر بان يمتنع
بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعدهم لم يكن
مرسلا اليهم واللازم باطل لظهور بيان الملازمة انه لا معنى لارساله
الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض
انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع
والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد
الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي
وذلك اجماع منهم على العموم لهم   اما عن الوجه الاول فبانا
نمنع انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة
اذ التبليغ لا يتعين فيها بل يكفي حصوله للبعض شفاها
وللباقي بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين
شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم
لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم
بان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر وهذا انما الانزاع فيه اذ ذكرنا
مكلفين بما كلفوا معلوم بالقطع من الدين   وجملة

وجملة من مباحث التخصيص   اختلف القوم في منتهى التخصيص
الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى
والشيخ وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلاثة وقيل اثنان
وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب
لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه
الآف وقد اكل واحدة او ثلاثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق
من الذهب وفيه الف دينار وقد اخذ دينارا الى ثلاثة وكذا لو قيل
كل من دخل داري فهو حر وكل من جائك فاكرمه وفسر بواحد وثلاثة
فقال اردت زيدا وهو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ
في جميعها كثرة قريبة من مدلوله   احتج المجوز الى الواحد
بوجوه   الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق
المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض
فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد
الثاني انه لو امتنع لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه
الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص   الثالث قوله تعالى
وانا له لحافظون والمراد هو تعالى وحده   الرابع قوله تعالى الذين
قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واريد
اهل اللسان منه بهما لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى
الواحد مطلقا بعلة القرينة وهو المدعى   الخامس انه علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربنا الماء ويراد اقل القليل

مما يتناوله الماء والخبز عن الاول المنع من عدم الاولوية
فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل وهكذا اجاب العلامة وفيه
نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي رجحانه ارادته على ارادة
الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى والتحقيق في الجواب ان
لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق
وستسمعه ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز
لا جرم كان الحكم مخصصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في
غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه
وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في
الجزء غير مشروطة بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في
عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه
فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد
من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت
ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله
تحقق الكل والجزء ولو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه
ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة
اعني الاشتراك في صفة وهي هيهنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ
العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق
المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد
من بقاء جمع يقرب الخ و بالمنع من كون الامتناع
للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستكره

عرفا انه غير محل النزاع فانه للتعظيم فليس من التعميم والتخصيص
في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن
اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك عبارة عن العظمة ولم يبق
معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كان
في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على
هذا التقدير ليس بعام بل المعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف
في هذا العدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر
عندنا سهل انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من
الماء والخبز في المثال ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود
الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو
مقدار ما هو معلوم وحاصل الامر انه اطلاق المعرف بلام العهد
الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله
وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة
وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين
من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا
به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا
له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العام
في شيء فكذا هذا حجة مجوزيه الى الثلاثة والاثنين ما قيل في الجمع ان
اقله ثلاثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الاثنين
او في الثلاثة والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يختص اليها العام
لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام

مما يتناوله الماء والخبز   عن الاول المنع من عدم الاولوية
فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل وكذا اعتبار العلاقة وقد تبين
وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي رجحان ارادته على ارادة
الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى والتحقيق في الجواب ان
لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق
ومستمعه ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز
لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في
غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه
وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في
الجزء غير مشروطة بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه
اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه
وح فلا وجه لتخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد
من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت
ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله
تحقق الكل والجزء ولو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه
ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة
اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ
العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام لتحقق
المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد
من بقاء جمع يقرب الخ   و   بالمنع من كون الامتناع
للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويكرهنا

العموم

عرفا   انه غير محل النزاع فانه للتعظيم فليس من التعميم والتخصيص
في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن
اتباعهم فيغلبون المتكلم فصارت مستعارة عن العظمة ولم يبق
معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كان
في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على
هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف
في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر
عندنا سهل   انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من
الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود
الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو
مقدار ما هو معلوم وحاصل الامر انه اطلاق المعرف بلام العهد
الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله
وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة
وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين
من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا
به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا
له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العام   هنا
في شيء فكذا هذه تجوز بلوغه الى الثلاثة والاثنين مما قيل في الجمع ان
اقله ثلاثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في اثنين
او في الثلاثة والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يختص اليها العام
لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام

ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت
لاحدهما مثبتا للاخر وإذا خص العام واريد به الباقي فهو
مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد
قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو
حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بقدرها
والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل
بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل
من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في
التهذيب وينقل هيهنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها شديدة
الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي
كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف ببيان الملازمة انه ثبت
كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف بحسب المفهوم وقد فرض
كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى
المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام
في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها به في اصل الوضع
القائل بانه حقيقة مطلقا امران انا اللفظ كان متناولا له حقيقة
بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرء عدم تناول
الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك
دليل الحقيقة عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما
كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فهو مستعمل في غير
ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير انما هو لانه لا يعتبر صفة

صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص
باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه
حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه
وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه
كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة
للمجاز وهي صفة للفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما
يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان
ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة
المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار
دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه
هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة
وهو معنى المجاز من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى
حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر ان معنى العموم حقيقة
هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر
كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان
للجميع وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ
الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ
وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الا
للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب
اشتباه العارض بالمعروض القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل
انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون

من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل
الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا
ولكان نحو الفسقة الاخسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة
اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان
الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار
بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه ومعه لما
نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فما الفرق
تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب
وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام نحو المسلم
وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى
واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا نقل ان نسلم الجنس والالف
واللام للعهد والحكم بكون نحو الفسقة الاخسين عاما حقيقة على تقدير
تسليمه يبنى على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد
والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه القيود الثلاث يتحقق
في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون
كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام
المدلول مقدما على الاسناد ودخ فكيف لا يكون مجازا كون هذه
مجازات   الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية
في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من
الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه
ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل

على اقوال شتى   الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني
ولا حاجة لنا الى التعرض لبيانها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية
الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين
او ثلثة على القولين   القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل
داري فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك
اكرام غير من وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء
على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب   منكر
الحجية مطلقا بوجهين   ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم ترد وما
تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان
اللفظ مجملا بينها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل
عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها
ومن هذا يعلم حجة المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق في المنفصل
للبناء على الخلاف في الاصل السابق   انه بالتخصيص خرج عن كونه
ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكرتم
صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا
كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع
النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه
ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادة الباقي مضافا
الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في
بيان افادة المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد منها
من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتم

هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن الحجج
بها ممن يرى جواز التجوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع مقطوعا
به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن
حينئذ وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور
بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان
اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان
الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا في الدليل على وجوب الحمل على ما بقي
ذهب العلامة ره في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام
قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم
الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيهما كلا من القولين عن بعض
من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم
ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي
يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك
جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع
اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب
معه الظن بعدم المخصص وقال بعضهم انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع
بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول
بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين
وتصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه
قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان تبين
المخصص تغير ذلك والا استمر الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال

قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا
من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة
واستمرار في عناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل
الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له
معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته ان
المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص
كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص
فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد
الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط
القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو
لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات
مجوزوا التمسك به قبل البحث انه لو وجب طلب المخصص في
التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان
الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا
المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف
فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها
من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته ولهذا احتج
العلامة ره على مختاره في التهذيب وهو كالتصريح في موافقة هذا
القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها
مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل

البحث عن المخصص وكذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على
الحقايق واحتج مشترطوا القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه
البحث ولم يطلع على مخصص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان
لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد
فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب
لذلك دليل يطلع عليه اذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل المخصص قطع
بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعنى العلم عادة عند كثرة البحث
والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما
تكثر فيه البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وظ

فيما يتعلق بالمخصص

اذا تعقب المخصص
متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير
مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص به اقوال وقد جرت
عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في
باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيهما كما في الاستثناء ونحن نجري
على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه احيانا
الى غيره او ضياع الاحتجاجات منقولا فذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب
للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع فيخص بعضها بكل واحد
ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال اخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة
وقيل بالوقف بمعنى لا ندرى انه حقيقة في اى الامرين وقال السيد
المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان
القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة

خراج
مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في اخراج
من الجميع فانه مجاز على القول الثاني عند اولهما وحقيقة
عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد
القرينة على الامرين واختار العلامة في التهذيب الى تجديد
لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عري عنها
والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين
لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه
كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما لفظا كما يقوله المرتضى عنه
وان كنا في المعنى موافقين له ولو لا تصريحه بلفظ الاشتراك
في اثناء الاحتجاج لرايت كلامه محمل على ما اخترناه فانه قال والذي
اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحد
منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي
وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك
الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك
لشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في
مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص
الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير وغاية ما هنالك انه
لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في
الحكم المطلوب كما هو الظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص
ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها
كشف الحجاب من وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام

ثم ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى
جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة
تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه
اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه
وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية
فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال
بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه
والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء
خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا
توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في
الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا
فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة
فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه
لمن وقع عليه بعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني
المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار
به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه
مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على
الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في
اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام
كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا

ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من
النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء و
استعلاء معين بخصوصه في معانيها [illegible] لانها قصد واما الافعال
فلها جهتان وضعهما من احدهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس
الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظ
من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة
ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي نسب عليه الى فاعل
بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد
هذا فلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لخصوصيات الاخراج اما الحروف فظاهر واما الفعل فلان الاخراج
به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام
واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان
فرض مكان نحو الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك
وهي يحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الاداة اعني بالوضع العام
وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع
كذلك وعلى هذا فاي الاكثرين لا بد من الاستثناء كان استعماله فيه
حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى
المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة ويشرح لك الاشتراك من
فيحتج لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار
الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان

احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد ولكونه موضوعا
لمسميات متناهية فحيث يطلق يدل على تلك المسميات اذا كان
العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف
الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول
جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها
فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه
من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا للعود الى الاخيرة باعتبار
معنى والى الجميع باعتبار اخر وخروجه بحكم المشترك وقد اتضح بهذا
بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غا
كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا
متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مط
والى الاخير مط مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه
المرتضى بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق
اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد
من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين
من غير ان يقوم دلالة على انها متجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما
ولا خلاف في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب
جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من خص بها
انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن رجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة
التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين

واذا كان الامر على هذا فيجاب بكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا
لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للامرين وحقيقة في كل واحد
منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة انه
لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون راجعا اليهما
معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما
وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة
على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده
الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع
على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على
كل واحد من الامرين ان نتوقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة
الرابع ان القائل اذا قال اضرب غلماني واكرم جيراني واخرجت زكوتي
قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره
من الحال او ظرف الزمان وظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق
به جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب
اليه وليس لسامع ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل
ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين
الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف الزماني والمكاني
فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان
يقول ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل في جميع الافعال
المتقدمة الى ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من تركيب مكابرة
ودفع المتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه ومن قال بل

الواجب القطع على ان الفعل الذي تعقبه الحال والظرف هو العامل
دون ما تقدم وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب
اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك
بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه
موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله
اهل الوقف او لغيره من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني
فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين
لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك
من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم
عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك
بل تردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه
قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلنا
حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل
يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما
بنفسه واتحاد معنييهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار
مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة
في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت
زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع
عقيب الجملة الواحدة راجعا الى الجملة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها
ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف
فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء و غير

وغير مستقل   ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل
والحكم باولويته البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم
لما لم يكن تناولها لبعض اولى من اخر تناولت الجميع   انه طريق
العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث
يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مرادا به
الجميع حتى كان ذكره عقيب كل واحدة اذ لو كرره بعد كل جملة لاستهجن
وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف
مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكره
مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه
من شرط او استثناء يجب الحاقه به ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام
متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب
للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب
عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء
ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث
بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء
لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله
على الماضي فقد يذكر المشية في الماضي في قول القائل حججت وزرت
ان شاء الله وانما ادخلت المشية في هذه المواضع ليقف الكلام عن
النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف تقتضي تعقب المشية اكثر من جملة
وقوف حكم الجميع ولم يحمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لو لا انا نعلم

الاجماع على ذلك لكان القول باختلافه ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة
على ان حكم الجميع يتوقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه
وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه
وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه
للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه
صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب
الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة
البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك ارادة
كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء
من كل جملة فيخصصون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل من
التطويل بذكره عقيب كل جملة كذا يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة
فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعدمه وعن السادس ان
اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط
والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتميز حكم ما
يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان
كان بعضه منفصلا او بعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة
بوجوه ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم
الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع
محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما

وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان
المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره
ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله
ان يعلق بغيره لوجب فيما كان مستقلا بنفسه ان يعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق
ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي تليها الاستثناء
بالضرورة لم نخصص ما عداها لاختصاصه بغير ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة
استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد
ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولتحقق ذلك لاجتماع المؤثرين
على اثر واحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما
يليه فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد مستثنى من الثلاثة
المتصلة به دون ما تقدمها فكذا في غيره من الاستثناءات السادس ان القول ان المتكلم انما ينتقل
من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها ولو كان يكون وبطل الاشتغال
الغرض من الكلام وكان الكون حائلا بين الكلام وبين ما لحقه فيمنع من تعلقه بما قبله من الجمل الثاني
حائل بين الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعا من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد
بمخالفة الاستثناء للاصل انه يوجب التجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فلا نسلم ذلك لكن
بمخالفة الحكم الاول والاسناد فلا مخالفة فيه لحكم قطعا اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ
بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان
المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فالمراد مفرد ومركب اما على
بان المراد بالمستثنى منه ما يبقى بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو ما اختاره اكثر المتقدمين
فلان الحكم يتعلق بالاستثناء الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقولهم ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل

في الجملة الواحدة لا لدفع المحذور والمحذرية عقلية بان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز
بقيام القرينة لا بد ان يكون بالدليل الرافع لشبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة معلوم
به تفصيل ثبوت العمل بالاصل بدفع محذوره والمحذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع هذا
لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق وان انقطع عن
المستثنى منه حتما بل وعن غيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد
ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل بمعنى القاعدة
او استصحاب هذه الارادة فنوجب المنع لظاهر الاتفاق على ان المتكلم ما دام [مشتغلا]
بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم
بارادة المتكلم ظاهر [اللفظ] حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان ...
بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه بعد قوات وقد بينا فساده ...
ويتمشى في التالي الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع محذور والمحذرية لما عرفت فنعلم ان المقتضي
اللواحق وقبولها مع الانفصال انما هو نص الواضع على ان ... لفظ ان يا في
بدليل في حال اشتغاله بالكلام حيث شاء منه فالم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة
الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق
بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم
بالعود الى الكل الا بالقرينة كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين صح
فانتفاء التعلق بما في الاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص
بالاخيرة في شيء وان قد يعرض اشتباه فيه على ... بالندب في صيغة الامر [نا]
على القول بالاشتراك بينها وبين الوجوب في الندب ... مجردة عن القرائن ... على الندب بذلك
[بالاصل]
لا انا نعنيها كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه

تكونه

تكون زيادة في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا
في محله غير مستقل به عند المعتبرة كما يقول من يرى هذا المجاز كونه حقيقة في الندب فقط وهذا انما
يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحاله بخلافه على القول بالاشتراك انما
هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول انها حقيقة في الندب مع بعض ...
القول بالاشتراك وقوى فيها الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة
الندب بخصوصه ... والذي ذكرناه وحال ما نحن فيه
هكذا انا لا نعلم قصد المتكلم الكل والاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة
على كل حال لان الشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم [يكن]
خارجا عندنا عن موضوع اللفظ ولا غاية عن حقيقته بل كان مستعملا فيما هو موضوع
له ... ويلزم من قال باختصاصه بالاخيرة ان يكون المتكلم بارادته مع الباقي متجوزا و[مستعملا]
عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات
وانتفاء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة
فقط على انه لو ثبت ذلك اشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع ... على وجود العلاقة
وفي تحقيقها نظر ... ان علاقة الكل والجزء باستعمال اللفظ الموضوع للجزء في
الكل ... شرط ... وهي ههنا مفقودة والجواب عن الثاني انه حصول الاستقلال
وتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول بجواز العود الى الجميع
عندنا وعند السيد محتمل والواجب ان قوله لو جاز مع ارادته واستقلاله ... لبطل
لانه يستقل بنفسه لا تعلق له بغيره ... لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا ف
ما نحن فيه فانه من المحتاج مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن
لازما فاعلم ان ما ذكرنا الى هنا الحجة في حمل جوابنا ... هذه الطريقة يوجب على السيد



بيان انه لا يقطع بالقياس بعينه دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم وينبغي ان يتوقف في ذلك

كما ذهبنا نحن اليه لانه يتنبى دليل على ان الاستقلال يقتضي لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح

انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذي لم يجب اراده المتكلم ولم يقطع القطع

عليه الا لدليل والجواب عن الثالث يعني الجواب عن الثاني فان غايته ما يدل تعليله انه لا يجوز في

ان تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ نحن نقول به لكن يعمله بالعمل لا سبيل الى منعه

وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد

قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع

المنع ايضا الضعف لم لا ... جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها

معنى الاستثناء بها والعامل انابه يتقوم المعنى المقتضي لكونها نائبة عن استثنى كما ان

حرف النداء نائب عن انادي هو المختار سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين

على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا الحجة يعتد بها وانما ذكرهم الائمة انهم حملوها على

المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل

الاعرابية كذلك فانما هي علامات وقد نقل عن سيبويه النصب على الاجتماع ... مع انه قد نقل عن بعض

بعض الكسائي على الجواز ... الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين

في العمل اذا كان يقتضيان شيئا واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان

في المثالين تشريكا في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ... على ذلك

بعض محققي المتأخرين سند الا على اصالة الجواز وانتفاء المانع ... نوهم ... الحق

على اثر واحد ... بان العامل عندهم كالعلامة يجوز تعدد العلامات فان قال

ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا

حلو حامض ... لا يجوز ... عن الضمير اتفاقا فلو لم يكن ... كل واحد منهما بحصة ... في الجملة

بعينه

بعينه وهذا الاعراب في الاستثناء مع ما عطف لاشتراك الا ... يقتضي كون كل واحد منهما معمولا

على المبتدأ وهو يجمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن الضمير

والاستقلال لان ما فيه الضمير بحيث ... المقرر في الثالث هو المطلوب ثم ايضا

يجوز عند سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف

ولا ينتقض علينا بان هذا الحكم المنقول عن سيبويه ههنا يخالف ما نقل عنه ثمه

من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا بعض الائمة عن الخليل وسيبويه

ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وايضا و

الجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب جعله لما يليه ... ما تقدمه

لان تعلقه بالامرين يقتضي الغاء الاستثناء فائدته فان القائل اذا قال له عندي

عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك

الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما

من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه

منها مثل ما ادخله لم يفد فائدة ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار

بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه

يرد الاقرار بالثمانية الى التسعة ويفيد فائدة اخرى وعن السادس بالمنع من انه يستقل

عن الاول الا بعد استيفاء غرضه منهما وهل هو الا عين المتنازع ومنه يعلم فساد القول

بحمل الجملة الثانية بمنزلة الاستثناء وبين الاول فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله

فاعلم ان حكم عقيب الاستثناء من المخصصات المتعقبة للجمل المتعددة بحيث يصلح لكل واحد منها

حكم الاستثناء خلافا ... جوزوا باعتبار بعض ما لا يعود الاستثناء الى

الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع بخلاف الاستثناء والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر

فالحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق توسيعها الى هيهنا وتمييز المختار منها عن المزيف

ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك
تخصيصا له واختاره العلامة فيه وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة
من العامة واختار هو التوقف واقتصر العلامة في بعض كتبه على نقل القولين ايضا وله
مسئلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير
في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل
يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا
ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة
في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان تخصيص الضمير
مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه
لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان سلوكا به على سبيل الاستخدام فانه من انواعه
ان يراد باللفظ معناه الحقيقي وبضميره معنى المجازي وما نحن فيه منه اذ المفروض
ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي والمراد من ضميره المعنى المجازي اعني
الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح
والظاهر انتفاؤه فيجب التوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا
يستلزم تخصيص الضمير وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص الضمير
لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح
مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان
وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى
مجازيا له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا

خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والظاهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد
بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما فلا يلزم تخصيصه بل هو وارد مجازا فليس هنا الا
مجاز واحد على التقديرين وبما قلناه من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير
فالاولى وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد عرفت
ان التخصيص خير من الاضمار وضعفه ظ بعد ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض
بل يتجوز في الضمير وحينئذ فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والقول فيهما
وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الآخرون بان تخصيص الضمير مع بقاء
عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان
المخالفة مط كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه
ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ويجوز اختصاص
الضمير العائد فانه لفظ آخر يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه فلا يلزم
من خروج احدهما عن ظاهر العموم وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته كذلك والجواب
المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة
للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في اللفظ العام
فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص ببقاء المرجع على حاله
في العموم ومن لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الآخر لا جرم وجب التوقف
لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة
خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل جمع
بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته
اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص والرجحة الاقوى ظ وليس الامر هيهنا كذلك

فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح المعارضة فرجح فلا
حاجة الى الجواب بمنع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم
المخالفة مع بطلان التحقيق لان اغلب صور المفهوم التي هي حجة وكلها لا ينحصر في اقوى من دلالة
العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات   لا خلاف في جواز
تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر وبجوازه ايضا وانما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير العمل به
فالاكثر بجوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم
انكاره مطلقا وهو مذهب السيد رضي الله عنه فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل
تعبدنا الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فقال
ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام
خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض والدليل المحقق لكنه
بناء على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله
بينا لا يوجد على تلك الحالة فاذا وجد الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل لنا انهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ
لو عمل بالعام لبطل الخاص بالمرة احتج المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر
الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص
به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من
التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد
لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص فهو قائم في النسخ والجواب عن الاول
ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن
قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني بسبقه من اخر وهو ان العام

الكتاب

الكتاب وان كان قطعي المتن لكنه ظني الدلالة ومقابل الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي
الدلالة فتصادقا ولكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان
الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون
من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي وليشامل **حجة**
المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند
الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص
بمنفصل لان المخصص المنفصل مجاز عندهما دون المتصل والقطعي يترك بالظني
اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء
وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع
في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن **واحتج** المتوقف بان كلاهما قطعي من وجه
ظني من اخر كما ذكرناه فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب ترجيح الخبر بان في عبارة
جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال الخبر بالكلية والجمع ولو من وجه اولى من الابطال
دفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما ذكرناه في محله في مبحث الاخبار انشاء الله تعالى **خاتمة**
في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا
والاول اما يقترنا او لا والثاني اما يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة
الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف **الثاني** ان يتقدم
العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا للعموم وان كان قبله
بني على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعل تخصيصا وبيانا له كالاول وهو الحق
ومنع المجوزون بان يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت
وبين وانهم وهم انما منع من النسخ قبل حضور الوقت وسيأتي تحقيق ذلك **الثالث**

ان يتقدم الخاص لا نقوى ان العام يبنى عليه ايضا فاما المحقق والعلامة واكثر الجمهور
وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص ح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى
وصريح ابي المكارم ابن زهرة لنا انه لو لا ذلك لان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء
الخاص ان كان ورد قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل
بالخاص فانه انما يقتضي رفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما
عداه وهو هين عند ذلك الحد وربما يكن اولى بالترجيح ومما يقال من ان العمل
بالعام على تقدير التأخر عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان
فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص وضعفه ظاهر لان
مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها وتجويز ان
في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع
والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مرجحة القول بالنسخ وجهان احدهما
ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان لا تقتل زيدا ولا عمرا
الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار ولذلك المطول واخذ
لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا للقول اقتل زيدا وكذا ما هو
بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب
عن الاول المنع من التساوي فان تعدد الجزئيات وذكرها بالخصوصية يمنع من
تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان
التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه
ولان النسخ رفع والتخصيص دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني
بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده

انه يتقدم ذاتا ويتأخر وصفا لكونه بيانا ان لا تأخير فيه واعرف هذا انا علم ان المحقق عند نقله
للقول بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجوز تأخير البيان وكأنه يريد به عدم جواز
اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه يقارن المراد وان كان قد تقدم عليه فهذا
يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تأخير البيان والجواب عن
التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تأخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص
لا يكون البيان متأخرا ولم يتعرض لشيء من هذا الاحتجاج على ما هنا الا انه يعلم
مثل احتجاج الشيخ فانه ان اثبت بطلان الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ
وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة
وقد بينا ان الحكم في جميعها العمل بالخاص سوى ما قيل من ان الخاص المتأخر ان ورد
قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا
قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام
لتردده بين ان يكون مخصصا او ناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا
فلما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا على الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني
فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا
وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه
على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل
واحتمال التخصيص مطلق ومع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه
الا ان يدل دليل على وجوده ولهذا المشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ
ح لمعارضة احتمال التخصيص لبقاء العمل معارضة مثله فيقول ان احتمال التخصيص
مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل فالاخبر معلوم حيث يجهل الحال

بنفسك في تعبيد الاصل ويلزم منه نفي الشرط الذي هو التخصيص لا تا تقول لا بد علم
مما قدمناه ترجح التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو
المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت
العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز
وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما
هو في العمل كما ترى من آية تبيانه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب
الحكم بالتخصيص ان سلمنا تساوي الاحتمالين فلا اشكال في التخصيص اذا كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فالتخصيص التوقف بكم اذ ما عداه من الصور يخالف من التوب
وح فلا وجه لتحمل التوقف في تقدم الخاص بقوة مطلق التخصيص بين ما ذكرناه في
الاصول بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في البا
ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن تاديته لان سوق كلامه
يا باه هذا وينبغي ان يعلم ان هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا
سهل لان القطع بجهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي
منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى بعد ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع
العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يكاد يتم في الكتاب فان تاريخ نزول الايات القرآن
مضبوط محصور لا اختلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد لانها هي التي
ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة
هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا
فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل على التقديم من العمل احدهما انتهى
كلامه وما ذهب اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم الثاني وكم

بعد الخطاب الثاني على مذهبهم هنا اشتغال العين ان الخاص يجب ان يكون مخصصا او منسوخا
ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف في المطلق والمقيد والمجمل والمبين المطلق هو
ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد
خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج
من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها
اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة
فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من اخر والاصطلاح
الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد
فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس تميميا عالما فلا يحمل احدهما على الاخر
ح بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان متضمنان لهما من جنس واحد كان يكونا
امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف
الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا يملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق
بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما
ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما ح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف
وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما
مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق
على المقيد اجماعا نقله فيه ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر
وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فهنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا
نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل
بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غيره فكان المقيد بهذا اشد

القوم وهو جيد حيث ينفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب على كونه افضل الافراد
او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو يمكن احتمال الترجيح التجوز بما ذكرناه متعينا ولكنه كان مرجوحا
بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه ولو سلم تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم
بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف فيبقى المطلق
سليما من المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال فيه واجاب عنه بما يرجع الى
ان حمله على المقيد يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ما يقابله على اطلاقه
فانه لا يحصل معه اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم بنفسه مع قطع النظر عن الاخر
تعرض للاشكال وهو كما ترى ولما انه ليس نسخا لانه نوع من التخصيص في المعنى فان
المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افرادها فاذا قيد بمؤمنة صار عاما الا انه على البدل
ويصير تخصيصه بالمؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض ما من شانه ان يصلح بدلا فالتقييد
يرجع الى نوع من التخصيص فيسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص
المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا فكذا المقيد المتاخر فيحتج الذاهب الى كونه
ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا لكان المطلوب لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيكون
مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب
ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول
الدلالة والفهم بعد التقييد وما ذكروه انما يتم لو وجب حصولها قبل وليس كذلك
وسيأتي لهذا مزيد تحقيق في باب التعادل ان اتحد موجبهما منفيين عمل بهما معا اتفاقا
مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتبة لا تعتق المكاتبة الكافرة حيث لا يقصد الاستغراق فنحكم
لشبه الحكم فلا يجري ههنا فاما المكاتبتان في الصلاة الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة
في كفارة القتل وتقييدها في الظهار انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من فقهائنا

يحمل عليه بناء سامع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطلان الاخير
المجمل وهو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا او لفظا مفردا او مركبا اما الفعل فحيث
لا يقترن بما يدل على جهة وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه
اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فيتحقق الاجمال واما اللفظ
المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكا
في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته
لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به يوجب الاجمال فيما احل
وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذ عرفت هذا فههنا
فوائد الاولى ذهب المرتضى وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون
على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو
الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من
لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به فهو حقيقة فيه فلا اجمال احتج الاول بان اليد
يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسم يخصها يقولون توضأت يدي
فالماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى
بالانامل وكتبت بيدي وانما كتب ببعض اصابعه فان قيل يجري قولنا يد مجرى انسان كل
ظلت قوم لان الانسان يقع على جملة مخصوصة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على
ابعاضها لا يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج بعضهم بان القطع ايضا يقع الى

بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال
والجواب عن الاول انه لا استعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد لما انه كان مستعملا
في الكل الى المنكب فهم ما عدا الجملة منه موقوف على تتميمه القرينة وفي الثاني كونه مجازا فيه
الذي دخلتني لفظ اليد ولفظ الانسان غير معقول بل هما مشترك كان في تبادر
الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في
الابعاض متعارفا ونحو الانسان فان ذلك بالجرح لا يقتضي اجمالا بل لا بد من كونه
ظاهرا في الكل بحيث لا يبقى احد ما بعضه ههنا في الفهم والواقع خلافه وعن الاخير
بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة الثانية عند جماعة في المجمل نحو قوله لا صلاة
الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح
الا بولي مما ينفى فيه الفعل ظاهرا باطلاقه وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في
المذكورة او لغويا له حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم نحو [illegible]
انه لا اجمال مطلقا فانا لا كثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه
لكان معناه لا صلوة صحيحة ولا صوم صحيحا بنفي المسمى الشرعي ممكن باعتبار فوات
او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية
كما هو الظاهر فان ثبت له حقيقة عرفية بعنوان مثل [illegible] منه نفي الفائدة
والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا
ولا اجمال وان فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان الاقرب
كالعدم في عدم الجدوى بخلاف الاول فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا
فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو غلط لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح
احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة اظهر الاولى

بان

بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما
الاجمال الجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في ان لفظ نفي الصحة
او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر
لا مجمل لا انه ظاهر عند كل شيء ولو تنزلنا الى التسليم تردده بينهما فلو كان على السواء فترجح
نفي الصحة راجح لما ذكرنا من قربها الى نفي الذات قيل المفصل انتفاء الفعل الشرعي
ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا
مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان فصاعدا
والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمنا فلا نعيده
الثالث اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم وبناتكم خلافا للبعض والحق الاول لنا انه من استقرا كلام العرب علم ان مرادهم في مثله
بطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود منه كالاكل في الماكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوءة فاذا قيل حرمت عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير
او الامهات فهم السابق الى الفهم عرفا فيتضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم
العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له ولا فائدة الكثيرة ولا يمكن
الجميع لانه انما يقدر للضرورة فيقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء
منها فلا دلالة على البعض المراد بعينه فيتحقق وهو معنى الاجمال الجواب المنع من عدم
وضوح الدلالة على ما البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله
المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم وبواسطة
الغير ويسمى ذلك الغير مبينا ويفسر كالمجمل بانما يكون قولا مفردا او مركبا وايضا كونه
فعلا على الاصح وبعض الناس خلاف في الفعل لا يعبأ به فان القول عن الله سبحانه وبين الرسول

قوله واخرى منفصلة كقوله صلوا ... ان قلت ... ان البيان
... الطويل كما ذهب اليه بعضهم قلت
عرفنا ذلك بانه لم يشتمل ... من الصلوة
... على انها جنا على ان البيان لتحقيق الاجمال
فيها ... بعدها ... انها
انما هو بالفعل ...
منه

وهو كثير كقوله تعالى صفرآء فاقع لونها الى اخر الاية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله كما سيف في اثناء العشر ان بيان لقوله
ولله على الناس حج البيت يعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى
كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كان يذكر مجملا
وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك
الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين
اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل الاخرون فقال الذي ذهب اليه
ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة
فان الفا محتمل المجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل اذا انتقل بعرف الشرع الى
وجوب الاستغراق في ظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة
بعد نقل الاقوال التي ذكرناها هاهنا عنه قولا اخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له
ظاهر كالمجمل دون ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه
التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد
وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق الذي لا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان
النظر فرق الا من جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل المبحث وانما ذكره في اثناء
الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به وغايته
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب لما كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من
العلامة رده عن قول السيد سوا فيقتدى لان القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ
به مع نافيه من النسخ المخالفة لما هو الحق فمنهم من اشترط تاخر الناسخ حتى انه

في

في مباحث النسخ علم شرطه من غير توقف ولا اشكال وجعل كغيره وجها للفرق
بين التخصيص والنسخ واما ما يوهم ظاهر عبارة السيد من تخصيص المنع من جواز التاخير
بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو المتصل او غيره بحيث يعد ان يعين
من المخالفة لنا القول ادعو فيل المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه والمنفي البيان
الاجمالي فقد يدفع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين
وستراه وكان العلامة قده لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال فهذا والذي
يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا منه الا تجويز من منع
الخصم من قبح الخطاب بما لا يعلم ما يسمعه وستبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل
فرض مصلحة في تحسين لاجلها كالعزم على التكليف وتوطين النفس على الفعل الى وقت
الحاجة فان العزم وتوطين المحققة طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل
للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز
خطاب العربي بالزنجية من غير ان يتبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف
المراد فيهما والجواب منع الملازمة والفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا
بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد امور لا تنحصر ويعصي بالعزم
على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فيعلم
من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرنا
وهو انه لا يمتنع ان يعرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها كما قال وليس لهم ان يقولوا
هاهنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير محققة
لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول له وليتك البلد الفلاني
وعول على كفايتك فاخرج اليه غدا او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة

بتفصيل ما نعلمه وتأخيره وبتذوره واسكانه الى عند توجيه وان نفذها اليك عند استقراره

فى عمله بعينه فان اخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس اكثر من ان اخير ابدا المكلف على

ولا خلاف فى انه لا يجب ان يكون فى حال الخطاب عالما بما ذكرناه من وجوه التمكن كالعلم

بصفة الفعل هذا الملخص كلامه فى الاحتجاج للشق الاول من مذهبه موجبا اصح الانواع

فيه واحتج على الثانى اعنى منع تأخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان لفظ

لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان

يدل فى حال الخطاب به انه يتجوز باللفظ لا اشكال فى قبح ذلك والعلة فى قبحه ان خطا

اريد به غير ما وضع له من غير دلالة مثال الذى يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول

الحكيم لغيره افعل كذا وهو يريد ان تهدد بدلا او عيد او اقتل زيدا وهو يريد ان تضربه

الضرب الشديد الذى جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا وان يقول رايت حمارا وهو يريد

رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك وهذا المعنى ثابت الحقيقة من غير ما لا ان

يستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل ليس تأخير بيان المجاز بافضل التحرى

الخاطب بالجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ان تعلق

خطابنا مواخم صدقه اذا ادبر فلا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ موضوع عنده وكذلك

له عند من تجئ فانما استعمل اللفظ الموضوع فى اللغة للاجمال فيما وضع له وليس

مستعمل اللفظ العموم وهو يريد الخصوص كأنه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه

دليل الثانى انه جوز ان تأخير يقتضى ان يكون المخاطب قد دل على الشئ بخلاف ما هو به

لان لفظ العموم مع تجرده يقتضى الاستغراق وإذا خاطب به لا على ان يكون قد دل

على الخصوص فذلك يقتضى كونه دالا على الاستغراق ويكون قد دل على العموم فقد دل

خلاف مراده لان مراده الخصوص بحكم يدل عليه بلفظ العموم فانه قبل ما يستقر كونه

قوله الى سقوط الاستفادة فيه نظر لانه ان اراد سقوط الاستفادة من الكلام وانما تقع ادنى بان يجعل

الافادة فى مستقبل الاوقات كما فى وقت الحاجة فى التكليفات وان اراد سقوطها الى ذلك

الوقت فلا فرق بين التكليفات والاخبار فى هذا الزمان فان جاز جاز فى كليهما والا فلا فكله

عند الحاجة الى الفعل انما حضور زمان الحاجة ليس شرطا فى دلالة اللفظ فان دل

اللفظ على العموم بغير نفسه انما بدل الشئ يرجع البعض الى تمام مثله فى الحاجة على

وقت الحاجة انما يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار

وضروب الكلام فيجب ان يجوز تأخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى ما لا غيره

من مستقبل الاوقات وهذا يؤدى الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان

الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين

له فى المستقبل لا يستفيد فى هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل

يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب

ان يعتقد خصوصه الى ان يدل فى المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط

وكذا اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين

اما بالعموم او الخصوص ينتظر وقت الحاجة فاما ان يدل على حاله فيعتقد العموم

او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف فى العموم فقد صار

من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على قبح الوجه فهذه جملة ما احتج به

على هذه الدعوى بالغنا فى تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما فيه

من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ وما لا يقدرونه من شرط

المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضى ارتفاعه حتى انه عد من

ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة يحتاج فى تفصيلها الى دليل سمعى نحو قوله

علم هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ونحوه فلا بد من كون اللفظ المنسوخ ظاهرا فى الدوام

والاستمرار بعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك لانه قد استعمل اللفظ الذى

له حقيقة فى غير تلك الحقيقة من غير دلالة فى حال الخطاب على المراد ومن هنا

بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع فى النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران
بيانه الاجمالى الى المنسوخ فزاد على هذا المحذور ولكن السيد ما ادعى الاجماع على خلاف هذه
المقالة كما مر اليه الاشارة وجعل وجها للرد على من منع تاخير بيان المجمل فقال قد
اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذى
ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية
معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد فى حال الخطاب وهو من فوائد الكلام
ومراد الخطاب به وهذا هو نقض مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل لم يجر ذلك
عند احد مجرى خطاب العربى بالزنجية فان قالوا ليس يجب ان يتبين وقت الخطاب كل
مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا فى الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان
هذا النسخ من غاية العبادة لان ذلك البيان انما يجب بفعل ما يحتاج فى هذه الحال
الى بيان صفته مما يجب بفعل قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه فى منعكم تاخير
البيان لانكم توجبون البيان بشىء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف
فى الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى ازاحة العلة وانه لا يتمكن
من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف فى حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات
فلا بلغ وقت وقوع التمكن من نفس العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع
الى وجوب حسن الخطاب بان المخاطب لابد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا
ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم يكفى
قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يعلم انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون
بعض آخر وقد اجزتم مثله لا ترجيع الى ازاحة العلة فتقض منكم لهذا الاعتبار كلما هذا عبارته
بعينها وانما نقلناها هاهنا بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه كلامه

وينقض

وينقض لسنا لا ندعى ما نقضه به دليل خصمه عن محتاجين الى نسخ النسخ فانهم اما
الاشارة على ان دلالة الاجماع لا يتحقق على المسائل طريق يعتبرها سوقها يجب ينتظم
مع محل النزاع وما اتانا ابا الحل وتحقيقه انه لا ريب فى افتقار استعمال اللفظ فى غير
المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو الفارق بين الحقيقة والمجاز وفى منع تاخير
القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل
على المنع منه برهان من جهة الوضع ودليل ما تخيلوه من استلزامه الاغراء بالجهل
فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفى احتمال التجوز و
انتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير وقد فرضنا
عدمه وقولهم الاصل فى الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة
وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا وتنبه على هذا انه لا نزاع فى جواز تاخير
القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه
تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه واذا قام المتكلم القرينة
على ارادة العود الى الكل كان حقيقة ولو كان مجرد التلفظ باللفظ يقتضى صرفه الى
الحقيقة لم يجز ذلك لان استعماله مجاز والذى يظهر فى موضع النزاع اعنى الاغراء
بالجهل انا ما على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بدليل العقل وان لم يعلم
السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا فى ذلك خلافا عن احد وجوز اكثر
المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم من محققى العامة اسماع العام المخصوص
بالدليل السمعى من دون اسماع المخصص ومع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى
المنع هنا ايضا لان السامع للعام بمجرد انتفاء القرينة يحمله على الحقيقة كما هو ظنه
مراده فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص

عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم خ
بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند
ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعلم بمقتضاها العجب للسيد انه تكلم على
المانعين من تأخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال ومن
ما يلزمهم ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب
بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد منها الذي يجب ان يعتقده هذا المخاطب الى ان يعرف
الاصول فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمتثل ما يبين له
قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تأخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما
انه اذا خوطب في الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كذلك
اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان
يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل
ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة
المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما
لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تأخير البيان ولا فرق
في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي تشيرون اليه يمكن
فيه معرفة المراد يجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا
ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه
وليس كذلك زمان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقترن البيان
الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان يرجع الى تأمل الاصول هذا كلامه وليت شعري
كيف غفل عن ورود مثله في التعليل فيقال لو جوزتم اسماع العام المخصص من دون

اسماع

اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب مكلفا بالرجوع اليها فالذي
يجب ان يفهمه المكلف منه قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف
عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا
ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز تأخير البيان فان قلت الفرق بينهما
وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا
القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك
الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب هنا من غير دلالة على انه
متجوز وهو الذي تنفيه الاشاعرة عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى عن البين
وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثله في موضع النزاع
ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تأخير القرينة عن زمان الخطاب
مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه لا نسلم دلالة العرف على القبح في
الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة وبمجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي
التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان
الحاجة في الوجه الاول والثاني الى ايجاد الفعل المهدد عليه بمقارنة الخطاب فلا بد
من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد بالعرف انما يحصل مع مقارنة قرينة
اللفظ فالقبح الناشي من تأخير القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد
المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تأخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متأخرا
منعنا قبح التأخير فيه وان فرضه مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجدي به والوجه الثالث
ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس هنا وقت حاجة يتصور التأخير
اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب فقضاء العرف بقبح التأخير فيها ظاهر ايضا مع ان

حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا
علم الامام بعينه نعم يتصور وجوده حيث لا يعلم بعينه لكن يعلم كونه من جملة المجمعين ولا بد
في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه
عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة
القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما مع معرفة
الاصل والنسب للجميع قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا
المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار
اتفاقهما بل باعتباره قوله فلا تغترن اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة
من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة
هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل
وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية حتى جعلوه
عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح
من غير نصب قرينة جلية ولا دليل لهم على الحجية يعتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره في الذكرى
من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتأويل
الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او بارادتهم الاجماع على روايته
بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة ع لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة
اجماعا لا تدفع المناقشة التي ذكرناها وهو العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في علم
الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من تضعيف انتفاء الدليل
على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فانه مع حال
في الفتاوى من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراهم في مواضع لا يمكننا هنا بيانها

بالجملة

وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا انتها
واعلم اذا عرفت هذا فههنا فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع
في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف
وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين
اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ
الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة
للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه
المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به
بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق
الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم
باسرهم على التفصيل واعترض عليه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه
وبعد الاحاطة بما قررناه يتضح وجه اندفاع هذا الاعتراض فان كلام ذلك القائل ناظر الى
ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام
العلامة انما يدل على حصول العلم من طريق النقل فيمكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة
لا يصح به قوله آخرا علما وجدانيا حصل بالتسامع والتظافر للاخبار الثانية
قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا
قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين
لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف
وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع

من الاقتحام على الافتاء من غير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام
عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون ومما يحكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب
الحاق المشهور بالمجمع عليه ويستغرب ان كان مراده فان الحق في الحجية لا في كونه
اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى لئلا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في
جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى ويضعف
بنحو ما ذكرناه في الفتوى بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل
زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمان
الشيخ ره كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه
وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة
اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل
بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ
وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس سره وممن اطلع على هذا الذي
تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي
الدين بن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي
الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ان المحمود الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت
على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر ان الذي يفتى
به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين   اذا اختلف اهل
العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف
ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد

وقيل

وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت ما بين قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث
ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق بين
البعض قول ثالث ومحصولهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه
كالاولى لان مسألة البكر اتفق على انها لا ترد مجانا والثانية مسألة فسخ النكاح ببعض العيوب
لانه وافق في كل مسألة مذهبا وهذا التفصيل يجيء على اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع
يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما في صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز
والحق على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما
والاخرى على خلافه واذا كانت الثالثة بهذه الصفة فالثالث كذلك بطريق اولى وهكذا
فيما زاد   اذا لم تفصل الامة بين مسالتين فان نصت على المنع من الفصل
فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسالتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحدهما
العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة
قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان
لم يكن بينهما علاقة فالقوم يجوزون الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام
مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا الكلام واضح
اذا اختلف الامامية على قولين فان كان احدى الطائفتين معلوم النسب ولم يكن
مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان
لم يكن مع احدهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وحكى عن بعض
الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ ره تضعيف هذا
القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال وبمثل هذا يبطل ما ذكره لان الامام اذا اختلفت
على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستحسنا

ما علم المعصوم ذلك كلام المحقق توجيه هنا والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله فقد

الاشارة اليه   قال المحقق اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك

على احد القولين قال الشيخ ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل

على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون

مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد فعلى هذا الاحتمال لا يصح الاجماع بعد الاختلاف كلام

هنا كلام التاني في غاية الحسن والوضوح   اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر

الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا ان دليل

خبر الواحد كما ستعرفه بنا دائما بعمومه يشمله كما يثبتنا حجية الخصم بان الاجماع اصل

الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول

اصل من اصول الدين ايضا وقد يثبت بخبر الواحد فان قلنا انه لا بد في الاجماع من ان يكون

عليه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن

وصوله باخبار من يقبل اخباره يكون حجة رجح الشأن حذرا من اثبات الحكم بلا

الاسناد الى العلم والفرض استناده الى الرواية فقد ثبت انه لا بد في الحكم من

حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر يشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له

المحقق الاحكام الثابتة له من حكم التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه

سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناشئ عن قلة التأمل فقد يقع التعارض

بين اجماعين منقولين او اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بينهما وان

هذا الشيء منهما والاحكام بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول

والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع

وستعرف ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه ان انتفى ترجيح

الاجماع

الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بغلبة السقط في نقل الاجماع من المتقدمين لينقل

بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح الى جميع الوجوه مما يشترط بانتفاء بناء

او ازيد في جانب الاخر كما ستعرفه التاسع قد علمت ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ الاجماع في

المشهور من غير قرينة وكلامه يحمل على تعيين المراد فمن هذا شأنه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع

الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح [illegible] الا ان يبعث على [illegible]

الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق لذلك فلا يعول عليه في الاعتداد به

في الاخبار   ينقسم الخبر الى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه

ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك

فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات

لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه

يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب كل واحد منهما كذب الاخر

قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب

الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه

عن موسى وعيسى انه لا نبي بعدهما وهو ينافي نبوة نبينا فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع

الخلق الكثير على الطعام الواحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض

المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد

العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه وما يحصل من سائر الضروريات والتالي باطل

لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا

بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف

لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبهة

موسطاً لبينه فلا يستحق الجواب تفصيلاً فالجواب عن الاول انه قد يحصل العلم بحكم الجملة لا
عن الواحد كجزء العشرة وهو باطل فيما ذكروه مثالاً فيه من الاشخاص وهو تغلب شيخ البلاد
دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل شرائط التواتر
تلك الملة لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع على
الاكل وجود الداعي بخلاف كل الطعام الواحد بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هنا
ثم وعن الرابع ان تواتر النقيضين ممتنع عادة وعن الخامس ان الفرق الذي يجده بين العلمين
انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعاً من الضروري وقد يختلف النوعان بالشدة
والضعف ولكثرة استيناس العقل باحدهما دون الآخر وعن السادس ان الضروري لا
يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان
حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين
فالاول ثلاثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حداً يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب
الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً الثالث استواء
الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغاً
ما بلغ عدد التواتر والثاني امران ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطراراً لاستحالة
تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي
موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى وهو جيد وحكاه عنه جماعة من
الجمهور ثم اكثرهم على بطلان السيد المرتضى اذ كان هذا يعني العلم الحاصل من التواتر
مستنداً الى العادة وليس بموجب عن سبب كما في شرط الزيادة والنقصان بحسب
الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال انا لا نجد فرقاً بين خبر
البلد والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع واشقاق القمر

وتبع

الحصول ما اشبه ذلك واي فرق بينهما وبين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام
تنفرد الامامية بنقله والا احتمل ان يكون العلم بذلك كله ضرورياً كالآخر نحوه في اخبار
البلدان وقد اشترط بعض الناس هنا شرطاً آخر غير ما ذكرناه فهي الاغراض عنه هنا
اخرى تذنيب تكثر الاخبار في الوقايع مختلفة لكن يشتمل كل واحد منها على
معنى مشترك بينها بجهة التضمن والالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى
المتواتر من جهة المعنى كوقايع امير المؤمنين عليه السلام في حروبه من قتل في غزاة بدر كذا
وقتل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه
وان كان كل لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع وخبر الواحد هو ما لم يبلغ
حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام
القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انه
لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم القرائن من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته
فانا اذا انقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد بحد ذلك من انفسنا وجداناً
ضرورياً لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي يحف بمثل
هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يختلجنا في ذلك ريب لا
يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عادياً اذ لا علية
ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عادياً لاطرد واستغنى
اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على
ذلك الوجه بامرين متناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان
في الواقع والا لكان العلم جهلاً فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به

لنمنع
لوجب القطع بتخطئة من يخالف فيه الاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبانا
من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في كل مسئلة فانه لا يخرج عن العلم واما عن الثاني فبانه
اذا حصل في تجنبه امتنع ان يحصل مثله في نقيضها فاذا ثبت واما عن الثالث فبالتزام
التخطئة لو وقع لم يعرف مخالفته الاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع
المدعى على خلافه في ذلك ظاهر الفساد وما عري من خبر الواحد عن القرائن المفيدة
للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق
عن ابن قبة وبعض عن الجماعة من اهل الخلاف كبعض كان بالاعراض عنه حقيق
وهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى
وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتاخرين
الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق
بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع
العائد الى الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم وقابل ما اريد المجموع ومن البين
نحو هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص كل بعض من القوم ببعض من الطوائف
فلا يكون حينئذ بلوغ التواتر شرطا اصلا ولينذر كل واحد من قومهم او لينذر
البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر
عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد
فان قيل انما يتم بعد العلم بوجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل لعل
على معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات

اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا بما سبق انه لا معنى لجواز الحذر وندبه لانه
ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي
وحيث يوجد فالطلب لا يقع الا على جهة الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب
اقرب المجازات الى الايجاب في موضع النظر ثم ان لنا في وجوب الحذر عند الانذار مسلكا يصلح
دليلا على المدعى يكون اخص منه وهو ان الانذار هو التخويف فان الخبر اعم منه قلت
هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب منه ما في الجمهرة
والقاموس وما يعرف من لفظه ايضا ولا ريب ان علة الاحكام الشرعية بالوجوب والتحريم
انما يرجع من الاعتبار بها وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق
العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهض الاية بالدلالة على قبول
خبر الواحد فيهما فالخلف فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه
يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا لعموم الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل
على ان المراد بالانذار الفتوى فيكون الدليل اخص من المدعى قلت هذا موقوف
على ثبوت هذا المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول
على ان الوجه تعميم حمل الخطاب عليه فيكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق الفهم فيجب
الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت
على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء
غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا
من الفاسق وفساده بين وربما قيل ان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بانه
مبني على القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث

قدماء الأصحاب الذين عاصروا الأئمة عليهم السلام وأخذوا عنهم أو قاربوا عصرهم على رواية أخبار
الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن
الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الأعصار وفي زمن إمام بعد
إمام ولم ينقل عن أحد منهم إنكار لذلك أو مصير إلى خلافه ولا روي عن الأئمة عليهم السلام حديث
يضاده مع كثرة الرواية عنهم في فنون الأحكام قال العلامة في نهايته أما الإمامية
فالأخباريون منهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد المروية
عن الأئمة عليهم السلام والأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق عن الشيخ سلوك
هذا الطريق في الاحتجاج للعمل بأخبار الآحاد المروية عن الأئمة عليهم السلام فقال بعد حكاية احتجاجه
بالإجماع على ذلك وذكر أن قديم الأصحاب وحديثهم إذا طولبوا بصحة ما أفتى به المفتي
منهم عولوا على المنقول في أصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى
في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله إلى زمن الأئمة عليهم السلام فلولا أن العمل
بهذه الأخبار جائز لأنكروه وتبرؤوا من العامل به وبمثل هذه الطريقة احتج العلامة
فقال إن الصحابة والتابعين أجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم
من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر
ذلك مرة بعد أخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم أحد وإلا لنقل وذلك يوجب العلم
العادي باتفاقهم كالقول الصريح الرابع أن باب العلم القطعي بالأحكام الشرعية
التي لم تعلم بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت في نحو زماننا منسد قطعا
إذ الموجود من أدلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع
طريق الاطلاع على الإجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون أصالة

البرائه بعينه

لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة وإذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان
التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعددة تتفاوت
بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح ولا ريب أن كثيرا من
أخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الأدلة فيجب تقديم العمل بها
لا يقال لو تم هذا لوجب إذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد أو دعواه ظن
أقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين أن يحكم بالواحد أو بالدعوى وهو خلاف
الإجماع لأنا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها
ومثله الفتوى والإقرار فهي كإشارات البلاد المرتفعة في معنى الأسباب الشرعية
كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة إلى الأحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فإن المفروض
فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون
وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه
من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل
خطاب المشافهة وقد علم أنه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وأن ثبوت حكمه في حق
من تأخر إنما هو بالإجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن
الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على إرادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع
علمناها بالإجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الأمارات المفيدة
للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي
حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر إلى إناطة التكليف به لابتناء
الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها إلينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الإجماع
والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود

الخبر الجامع للشرائط لا يفيد الا الظن الراجح بان التكليف بخلافه خلاف ذلك الظن الظن ومثله
يقال في سائر الادلة التي لا تفيد الا الظن انها حجة كما ذكرنا احتجوا في نظائر الكتاب بحجة القول الاخر وهو
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ومورد ذلك للذم لاثبات الدلالة على ذم اتباع الظن
والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب وبما شاع من ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وبما
ذكره السيد المرتضى ره في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد
وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله
ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها
في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة
ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري
ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال
في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات
ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة
بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين
بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على
الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى
الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان الظاهر تخصيص

والمطلق

والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفته على ان اثبات الذم ظاهر بحسب السوق في الاختصاص
باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه واية النهي محتملة
لذلك ايضا او لغيره مما ثبت في عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما
بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ومن جهة ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه
الرابع من الحجة لما صورناه الدليل اجماع او ضرورة يقتضي مشاركتنا لهم في التكليف
بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنا دونهم وهذا واضح لمن تدبره
وتذكر ما اسلفناه وما ذكره المرتضى رحمه الله بل وكلامه ان العلم الضروري بان الامامية ينكرون العمل بخبر
الواحد وقطعي حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا في الحكم به الا على نقله له ونقض غرضه
اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا ان التكليف بالحكم الذي نقل ثم
عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد
الان مستحيل عادة وامكانه في عصره ومن قبله بسبب ظهور الائمة لا يجدي في التعبد
الى زمان عدم الامكان وهذا الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل
تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم
فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يجوزوه على
العلم وقد ادرجه السيد على نفسه في بعض كلامه حيث قال فما نفعله اذا سألتم طرائق
العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم
بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك
فيه ولعله الاقل نعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع
فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها
تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب

ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية ممتنع في هذا الزمان قطعاً
فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير [ممكن] والاكتفاء بالظن فيها متعين وقيل العلم ثم الاشتراك
بلا نزاع وقد ذكر في غير موضع من كلامه ايضاً ما يشتمل على الاخبار وغيرها من الا
المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه وامتناع
امكان تحصيل العلم بشيء منها الا بعينه على قيام الدليل القطعي عليه لا حاجة بنا
الا ان الى تحمل مشقة البحث على ثبوت ما دل على العمل بخبر الواحد عنده مع ان السيد
في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على
صحتها اما بالتواتر او بامارة او علامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد
ويبقى الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة
فيه فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل
المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مر حكاية المحقق عن ابن قبة
جماعة منهم القول بمنع التعبد به عقلاً وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله
من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها
في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى الا انصافاً فانه لم يتضح
في حالهم المخالفة له ايضاً اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء
المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار
السيد اليه ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من
كلام الشيخ لما لم يعلمه العلامة فذكر في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلاً
من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر

الى

الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقاً فعند التحقيق يتبين
انه لا يعمل بالخبر مطلقاً بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ودونها الاصحاب لا
ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على
العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليماً عن المعارض واشتهر
نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه
سابقاً من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى آخر ما ذكرناه هنا فاذا تقرر هذا فما
لنا الى ذكره هو ما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه
الا ان اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن المحتمل ان يكون طلباً للتكثير
القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول
وكذا اعتدادهم بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجاء للتواتر ونحوها عليه على هذا التحمل
رواياتهم الى الخبار اصول الدين فان التعويل على الآحاد فيها غير معقول وقد طعن
بذلك المرتضى على نقلتها حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما
ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة الناصرة لنا الا ان في بقية الوجوه لا سيما
الاخير كفاية انشاء الله والعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف
فلا تقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزاً والحكم في المجنون معتبر المميز فظاهر ونقل
الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف على
ذلك ايضاً ونقل عن بعض منهم القبول قياساً على جواز الاقتداء به وهو مكان من
الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه ولو سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم
في القدوة ولمنع اصل القياس ثانياً والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي
عدم قبوله بطريق اولى لان الفاسق باعتبار التكليف يخشى من الله تعالى ما يمنعه

من الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحترز عن الكذب لانه لا يستحق العقاب
لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ
لما سمعه قبله فيقبل لحصول جميع ما يعتبر من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل
الضابط وعدم صلاحية ما يتخيل مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا
في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره
ولئن قيل باختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم فلا ريب في عموم المؤاخذة على عدم قبول
خبر الكافر كما هو الظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن
ضاهاهم بشرط ان لا يكونوا متهمين بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير
وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب
المحقق بانا لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه باشتراط الايمان
في تهذيبه اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب وحكى والدي في فوائده
على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي
عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان
واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي
على المشهور الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار
على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا
وجماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق
عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا
بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع

هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي علمت فيها بالعمل باخبار خاصة
ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد
وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة
بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط
لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال
انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته
ووجوب التثبت في الآية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك
ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه
الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جميع هذين الوصفين لا الاقتصار
على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا
ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من
له صفة الفسق في الواقع حيث لا تحجزه عن الكذب لا من خصوص من سبق العلم بحصولها
فيه اذا عرفت هذا ظهر لك انه بمقتضى الآية يجب التثبت عند خبر من
له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي على
نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية
المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول
الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه ولو
تحقق لكان هو الحجة لا الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل
اولا بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقديره التنزل لو اخذته

على المشهور الاحتجاج ثانياً بانه معلوم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا من الجائز
ان يكون العمل مشروطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وربما يقال في المقام اشكال اشرنا
اليه فيما نفى الواسطة في صدد الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للنفس
الذي ذكر انما يتم فيمن بعد عهده من اول زمان التكليف كما هو الغالب الواقع في رواة
الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك
عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن فرض تحقق الواسطة بان لا يقع
منه معصية موجبة للفسق ولا يكون له ملكة تصدق بها العدالة فانه للتعليم ممتنع و
يثبت الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحيث ان الواسطة المذكورة وان كا
ممكنة بالنظر الى نفس الامر لكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي منها مخصوص في الا
الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل
الواقع في الآية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة
له لمشاركته الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم
بظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق وسياتي ان العلة المنصوصة
يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه
فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف
الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر
او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال
فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض السهو نادرا
لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول
لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر نعم

عدالة

عدالة الراوي الاخبار الصحيحة المتاكدة بالملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته
حيث يكون ذلك ممكنا وهو اشهر ومع عدمه فباشتهارها بين العلماء واهل الحديث وشهادة
القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد
قولان اختار اولهما العلامة في بعض كتبه وفي بعضها عزاه الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق
لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق
لنا ان التزكية شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو مقتضى اشتراط العدالة
اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فيتعين بدونها ولذلك ثبت بها الاكتفاء
بعدل الدليل احتجوا بان العدد لم يشترط في الرواية فلا يزيد على شرطها كما اكتفي في اصل الرواية
بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتج بمفهوم في آية التثبت فان الحكم بالتثبت معلق على
تزكية الواحد العدل فيجب ان يكون المزكى عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم
منه الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على الشرط فلا
الابحرم دعوى سلمناه ذلك لكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد
الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط هذا لا تقتضي على شرطه بعدم الزيادة المخصوص
الظاهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من تبين ان اكثر شروطها بحسب المعرفة
تحصيلها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والشروط يكفي فيها الواحد العجب من توجيه
بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على شرطه
هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط هنا سبيل طريقة
اهل القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من تأخر من يكره العمل بالقياس وما يشبهه
على ان المنافي بعدمه في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخرين منهم ان الاكتفاء بالواحد في
تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثالث انه مبني على اشتراط العدالة في الاول وحيلولات المراد

من الفاسق في الآية من دون الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو
موقوف على العدالة لا بينهما انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم
شرعا ونرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدى الى حصول التناقض في
مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بتزكية الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر
على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد علمنا ان
توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار
بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه
لانا نقول اللازم في قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارجي لا محذور فيه كيف و
تخصيصها لازم وان وافقتنا على تناولها للاخبار بالعدالة من جهة ان تزكية الشاهد
لا يكتفي فيها بالواحد وهذا من كبرى الشواهد على ان النظر في الرجال اولى انما هو الى القبيل
كما نبهنا عليه فاذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء
بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد اختلف الناس
في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وقال آخرون الى
ان وجوب ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا
في هذه الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا
في الاصحاب فائدة يعتد منها اذا المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على انه قليل
والذي يستوجبه العلامة هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب
الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما
حيث يعلم عدم المخالفة بما يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول
موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى وبه يحفظ لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف

ما اشترطه العلامة **اصل** اذا تعارض الجرح والتعديل فالاكثر على تقديم
الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول
انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين
والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين
بن طاوس قدس الله روحه ان كان مع احدهما ترجيح حكم بالتعديل الترجيح
فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه **فائدة** اذا قال العدل
حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو
قال العدل ان ذلك بناء على اعتبار هما وهو اختيار الدين وذهب المحقق الى الاكتفاء
به بل على ما هو من حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه
بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني
نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول وهذا كلامه وهو عجيب منه بعد
اشتراط العدالة في الراوي فان الاصحاب لا ينحصرون في العدول لكن التعديل
انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته
لينظر هل له جارح ام لا ومع الابهام لا يؤمن من وجوده والتمسك في نفيه بالاصل
غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد
للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما
سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فاذا عرفت هذا فاعلم ان
وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لا يفي بالحجة
شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد
من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح **اصل**

للراوي من مستند صحيح ادمنا جاز رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم
نفسه قد معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء
كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره بصحته
باعترافه بمضمونه ودون ذلك الاجازة برواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس
انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثر خلافه وهذا البحث غير منقح في
كلام الاصحاب بتحقيق القول فيه ان جواز الرواية بالاجازة متعين ودفع الخلاف
من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له
التعبير بلفظ يدل على الواقع كاخبرني في اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط
لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط
والتصحيف ونحوهما ومثل هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ
اخبرني ومافي معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله
الحال في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم ينقلوا الخلاف في
قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم
ان جماعة من الناس جوزوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني
ونحوهما من غير تقييد بقوله قرأته عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا وذكر
الا المرتضى رضه فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة
حيث قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم
منه ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه
وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه ما اثبت وهذا
من السيد في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة
تعاند الحقيقة وتنافيها اذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة

قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرأ عليه
تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة رحمه الله هذا الكلام
عن السيد في النهاية وتنظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظة
قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وبتفصيل ما ذكرناه واذ قد تبين
ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه على صحة الاطلاق المقيد على القراءة
مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثل في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد
المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي فيها حدثني واخبرني
وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يقتضي ظاهرها تفريع الاخبار تفصيلا وقد حكي
المنع من اطلاقها القول به وهو الاعراض عن تحقيق هذا ونقل عن العلامة رحمه
في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى القول بعدم جواز الرواية بالاجازة
مع تفريعه على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمجيز
ان يرويه له فلا حاجة له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وظاهر
عبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان
في سابقتها ولاحقتها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني
واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف
اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره فمن قرئ عليه فاقربه حدثني
واخبرني واجروه مجرى انه سمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه ان قرئ عليه واقر له به
يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه
لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني
انه نقل حديثا او خبرا عن ذلك وهذا كذب لا يجوز وذكر بعد هذا ان المناولة هي
ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري

ان يقرئه عليه بعض ويعرفه له قوله عليه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد
عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدما
وذكر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث ان الاجازة جارية مجرى
ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي سماعي فيجوز العمل عنده بها باخبار الاحاد
فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب فهذا الكلام كله كما ترى
يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه
لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت نقله عنه في هذا الموضع سواء
وتفاوت عبارته في التادية عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة
وعبر هنا بما يشعر بنوع شك تطرق منه الى دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة
القراءة والامر كذلك وقد عرفت فيما مر ما يوهم ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم
اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها
معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة
مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا
وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك
امر مطلوب للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه الاستغناء عن الاجازة ربما في
في غيرها من باقي وجوه الرواية عنوان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف
وشبهه من انواع الخلل تزيد في بعض الحاجة الى السماع ونحوه والتلفظ وبقي في
هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذا لم نتعرض
لذكرها على حدة **اصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع
الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء
والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك بين الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه

فيه خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني
في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد
وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصة
الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية
او بعبارة اخرى ومنها ان ذلك يدل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير
اللفظ   اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء
ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن
بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم
القبول مطلقا وهو مختار والدي رحمه الله وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا
انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه
في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكي في النهاية
القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد البرقي من علماء
الامامية وقال المحقق رحمه الله اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف
انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون
لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل
عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر
عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على نوع توقف في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ
محتجة من غير اشعار بالقبول والرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي
كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح دلالة
عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدول
يروون عن مثل غيره ومع فرض انحصاره على الرواية عن العدل فهو انما

يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون الجارح لا يعلمه كما ذكرنا آنفا
وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هنا يظهر ضعف
ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير لما عرف من عادته انه
لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا
الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين
وقد علمت حاله وان كان مستندا الى الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على
ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان
العلامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية بينما هذا نصه عدالة الاصل
مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يحصل الاول ولم يتحقق
منه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه
ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا
فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة
فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين لجرحه فتعين ان يكون استناده
عنه في ذلك الى الاستقراء وحصوله في نهاية البعد على تقديره يخرج عن محل
النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ رحمه الله فيرد عليه اولا ما يرد على العلامة وعلى امره
ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به هنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلم حجة
القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه
تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا
وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وآله يقتضي صدقه
لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا حججا
اخر ضعيفة تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر

ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره **تتمة** ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته
في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم في
الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل
الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو
معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك
ارسال او غيره من وجوه الاختلاف فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق
مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم
محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك
بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون
المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند
الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة
في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل
على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس
باماي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على
ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل لفظا الاول في المعنيين
المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط
احد الثلاثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول ويسمى
هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات
شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما
تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء

المطلب السابع في النسخ اصل لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما

من الخلاف لا يتحقق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل
المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من الاشاعرة وحكى المحقق
عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف
والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر
لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا
وقبيحا معا وهو باطل لاستحالته ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير
ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا
احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه شامل
بعمومه لموضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل
وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم
راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة
قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل
والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نم انه يشاء
مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج
بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله
بعض المامور به لكان مصدقا لبعضها وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث
المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة
في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان
حسنا كان كذلك والا قبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر اولا
مامورا به وينتفي النسخ   يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة
والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا يعرف

فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم
وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد
عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك
المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف
في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق ودرك
البحث في ذلك قليل الجدوى فتركنا الاشتغال بتحقيقه اخرى واما الاجماع
فجواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن انعقاده
قبل انقطاع الوحي ام لا قال المرتضى رحمه الله اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا
كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل
مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القول غير كاف
لان لقائل ان يعترض فيقول اما الاجماع عندنا فدليل انه مستقر في كل
حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان
مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان
الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده
والنبي ص اخبر على مذهبهم بان امته لا تجتمع على خطأ وهذا ثابت في سائر
الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة
والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت بها فما
المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ بانه
تنزل او ثبت حكم بانه تنزل ثم ينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب
ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
هذا كلام السيد رحمه الله وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد

انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ بما يكون
مستنده العقل ثم حكي عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون نصا فان وانما
يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره
وفي هذه الوجوه اشكال الذي يجي على ما هنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء
على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول
مثل هذا في زمن النبي ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك
يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القران باقوال يدخل في جملتها قول النبي
وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى معنى
النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر
شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم بالاول ثابتا وعلى هذا فزيادة
العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك
العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان
زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو
ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي
نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي
كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر من مذهبه وقال المرتضى ره انه اذا كانت الزيادة
مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة
لكان غير معتد به ويجب استينافه كانت نسخا لتغير تلك الاحكام الشرعية التي كانت او بعضها فهذه الزيادة
تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال قال
وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة
الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما ويجب عليه

عليه استئنافهما الان مع هذه الزيادة بتاخرهما عما يجب من تشهد وسلام ومع فقد
هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بفقد الزيادة
وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختار هو ما
حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد
بالدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع
لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر
كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك
نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان
يكون الشرع دالا على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر
بتاخيره نسخا لتعجيله اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما
الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما
كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ
وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا
لما اجزاتا بعد ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء لم يعلم من منطوق الدليل بل بالعقل
فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاؤهما
منفردين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان ثمرة هذا الاختلاف تظهر في
جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به
فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق ثمرة هينة كغيره
من اثار اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب

القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما
في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك

جامعا بعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل
بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم غير واحد منهم وتواتر الاخبار
بانكاره عن اهل البيت ع وبالجملة فمنعه بعد في الضروريات المذهب واما
المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم فنقل المرتضى ره المنع منه ايضا وقال ا
لمحقق ره اذا نص على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار
ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال
العلامة ره الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في
الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح
الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة
لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج
بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي
الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا
في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار
القيد في العلة فان تجويزه لذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال
الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص هو محلها فالحركة القائمة
بغيره لا يكون علة المتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن
العرف يسقط بهذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل
هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن كل حشيشة تكون سما سلمنا
عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال الشارع حرمت
الخمر لكونه مسكرا اما لو قال حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم
اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها امرا ثبوتيا ففيه ذلك الاحتمال فنا

فهنالك نسلم انه لابد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد
قلنا ذلك العرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر قولكم انه
في العلة المنصوصة كذلك قلنا قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال
قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس من باب القياس لان
العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا
الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متأخرا عن العلم بالبعض
فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا
وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع
انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا احتمل لان يكون في
تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل
بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام
وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في
ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب
ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل هي يقتضي ثبوت الحكم
في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة ره لم يقف على
احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا فانهم
متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بانه
علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك
الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى الفعل دون الاخر مع
ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال
دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وهذا باب في الدواعي

معروف لهذا ولهذا ان يعطى لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال
دون اخرى ثم ان كان بناء الحكم بفعل الرجل الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة
لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي كما نعتبره في ذلك انه يفيد ما لم يكن غيره لولاه
وهو ان الذي كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه وهو دال على كون النزاع في المعنى
ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة قده الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو ممنوع
في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله
المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره وان احتج
المرتضى بنحو ما بيناه ان الثبات دوران العلة حيث تنبهت الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق
الحكم بها لا ببيان الدواعي ووجه المصلحة   ذهب العلامة قده في التهذيب وكثير من العامة
الى ان تعدية الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس وسموه
بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل
انه دلالة التزام مفهوم ونحواه ويسمونه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور
فيه موافقا للحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا
للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول الفحوى
ايضا وقال قوم انه منقول عن موضعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام
المحقق ره وحجة الذاهبين الى كونه قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب
المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف عن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى
للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب يعتبر لا لاثبات الحكم حتى يكون قياسا
بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم لغة وبهذا القول به كل من نفى
حجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانه لا تنافي للقياس الجلي ما يعني
الحكم بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس بجواز ان يحتج

حجة على انه ليس قياسا بحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله المعنى المذكور من غير
توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي
لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك
فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته   اختلف الناس
في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على
انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم
به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى ره وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد
ره المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم رأى
الماء في اثنائها فان الاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على
فعلها بعدها استصحابا للحال الاول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب
قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى ره بان في استصحاب الحال جمعا بين
حالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء
في احديهما واجدا له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا اثبتنا
الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول
الحالين سوينا بينهما فيه وليس هنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو
للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم بها من غير دليل
وجرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات
الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد شبهة على ما قاله بان ثبوت الحكم في الحالة
الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع
وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما اجرى مجراه من الحوادث
فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على

ثبوت الحكم في الحالة الاولى كيفية ثبوته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على
سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط مدة او لم يتعلق ثم قال قد علمنا ان الحكم الثابت
في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء وان الماء في الحالة الثانية موجود واتفقت
الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت
في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه
في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة
كونه عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا
يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء
لم يغير الحكم الدلالة ثم قال وبمثل ذلك نجيب من قال انا لا نقطع بخبر من اخبر
عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وفي الثانية لا بد في القطع
على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كانت البلد الذي خبرنا
عنه على ساحل البحر يجوز ان يدل العادة الان بمنع من ذلك لجوزنا تغيره وانتفاء الدليل على
ذلك كله لابد من حجة القول الاخير وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت
والعارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال
الحكم الثابت سابقا وذلك لا يرفع الثابت فان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا
لا انقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز
الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه
الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه
ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثاني ان الفقهاء عملوا
باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف
وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس

ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بني على ذلك حتى يعلم خلافه ومن شهد بشهادة بني
على بقائها حتى يعلم زوالها ومن غاب غيبة منقطعة يحكم ببقاء النكاح ولم تقسم امواله ويعزل
نصيبه من المواريث وما ذاك الا لان الاستصحاب حجة وهذه العلة موجودة في موضع النزاع
فيجب العمل به الثالث ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على
ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان
المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار
واحتج له بهذه الوجوه ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره
نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي
يقع بها الطلاق كقوله انت خلية او برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها
لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا
صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ
المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي
هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي
لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت
الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا
بغير دليل وان كان يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد
لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه
تمثيله لموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويتضح عنه حجة المرتضى كما قرره استشعر
به على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول
المرتضى وهو الاقرب المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد اصل الاجتهاد في اللغة

تحمل الجهد وهو المشقة في مورد الاجتهاد في حمل الثقيل ولا يتي ذلك في الحقير واما
في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس
في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو
مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا وذهب العلامة قدس سره في التهذيب
والشهيد في الذكرى والدروس والشهيد الثاني في جملة من كتبه وجمع من العلماء الى الاول
وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى
المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها قطعا فكما جاز
لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بانه كلما يقدر جهله يجوز تعلقه
بالحكم المفروض فلا يحصل له الظن بعدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون
بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور
يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض
المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن
التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس
لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة
امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن
الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث
ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطأ
من الناقصة فكيف يستوي ان حكماهما ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو
على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع
ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي ٢ فيما يتعلق بالظن في العمل بالظن
ومرجعه الى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاجة ابتداء

٢ للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور
لانه تجزي في مسئلة التجزي ع م

ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد يحتاج التثبت وان كان بالفرض الحاجة اليها
ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط
والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت بين التقليد والاجتهاد وهو غير معروف
وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي اجمالا ان يعرف جميع ما
يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة
ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب
قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواضعها بحيث يتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها
ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده
من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها ويعلم
احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يكون يعرف مواقع الاجماع ليتحرز
من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم
والخصوص المعتبرة التي من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم
للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين وان يكون عنده الطريق الى الاستدلال على كل اصل
مما يبتنى عليه من الاختلاف ولا يشترط فيها ما القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع
الاستدلال بدونه الا ان تكون قوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة
وقوة ادراك يقتدر بهما على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح
في موضع التعارض واذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب يعتبرون عدادة في الشرائط
معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف
بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل
الاجمالي وان لم يقتدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام

ونائهم ونبه على ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد دون شرائطه لانه من مقدماته نظير
وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه
فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها انما صارت في هذا الزمان طريقا يحصل به القوة
ويعين على التوصل اليها مما يلهج جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد
المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن المجازفات التي تشهد البديهة بفسادها
والدعاوي التي تقضي الضرورة لمن له دين بكذبها   اتفق الجمهور من المسلمين
على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي يقع التكليف بها واحد
وان الآخر مخطئ آثم فان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر
يبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير
معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فقالوا يجب على المجتهد استفراغ
الوسع فيها فلا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعتد به ثم اختلف الناس في التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن
المجتهد فما ظن فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها
واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا
القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعل العلامة في النهاية ذلك رأي الامامية وهو يؤذن
بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد العلم بعدم التأثيم
كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتحرير الحجج فيه على ما فيها من الاشكال اولى
لمقتضى الحال   والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد
بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى
المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة في الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل

الاستعمال واما العرف فتسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف
معروف اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد
سواء كان عاميا ام عالما بطرف من العلوم وفرق في الذكرى عن بعض قدماء الاصحاب
وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة
الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة
او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته
والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق
العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه
لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة
او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فللاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب
وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول
الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة
المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه   والحق منع التقليد
في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان
الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق رحمه الله بعد ان صار
الى المنع في هذا الاصل وذكر الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء
موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رحمه الله نعم وخالفه الاكثرون واحتج رحمه الله باتفاق فقهاء الاعصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال
قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول
ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فحصل الغرض من سقوطها
سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم

بحصول تلك الادلة للشاهد بينهم لكن لا نتيح ولا ان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي
من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له
كالصلاة وغيرها واشباهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه
عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه
الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمأنينة وهذا
يحصل بايسر نظر فلذلك لم يوجبوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي
يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف
الخبير   ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا
وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار
المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية
ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي
علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان
يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن بان يراه
له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المؤمنين في استفتائه وتعظيمه وقال
المحقق رحمه الله لا يكتفي العامي بشهادة المفتي متصديا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا
باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا
بل لا بد ان يعلم به منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم
له باستحقاقه منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر الا ان كلام
المحقق رحمه الله اقوى وجها واوضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالآية
على ما صار اليه مردود اما اولا فالمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه تخصيص

تقليد العمومي لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى قول الامامية
للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول
الشرط وما يقوم مقام العلم وهو شهادة عدلين ويظهر من كلام المرتضى في الموضع
ما ذكره المحقق رحمه الله حيث قال والعامي طريقه الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه
يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم
والصيانة ايضا والديانة قال وليس يجب في هذه الجملة قول من يبطل القياس بان يقول
كيف يعلم ذلك وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في
البلدان وان لم يعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون
الآداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم المقلد مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا مع التعدد
والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواءهم في المعرفة والعدالة
تخير في تقليد من شاء منهم وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم ويحتجون عليه
ان التعيين بقول الاعلم اقرب ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا وان علم
علما علمية الاصحاب لو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق رحمه الله يقدم الاعلم
لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه
عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر وهو حسن   وذهب
العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى الحكم على الاجتهاد السابق
ومنع منه المحقق رحمه الله في شرائط الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل
عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصولها التي يبني عليها وقال في موضع
آخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت آخر فان كان
ذاكرا لدليلها جازت له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى
الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالآخير ولا يبعد ما ذكره المحقق وفي غيره

ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد وحصل
فوجوب الاستيناف عليه بعده للتجدد يحتاج الى الدليل ويتوقف لا نعرف
خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا
واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي
وبلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب
الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام
الاصحاب على ما وصل الينا رديئة جدا لا يليق ان تذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد
انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد بدونه والعسر بتكليف الخلق
بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع
صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد
في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسألة اجتهادية
وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز ان كان ميتا
فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى
في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على
المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض
الاصحاب   في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين
الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة
الاصلية وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب العمل بالراجح
اولا عند التعارض مع عدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا
في الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح

بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كأن يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر
فيترجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان
كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين
الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الآخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة
والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم
والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل
بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم
والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث
قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيترجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه
الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان ذا رجحان من حيث
انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار
وايضا فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص
الرواة في الجهتين وتساووا في الصفات فاما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر
اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تأثير الندرة في ذلك غير معقول واشتراط
الاتحاد والتساوي في الصفات مستدرك لان المفروض في باب الترجيح
استناد احد الدليلين بمزية وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد
مع الاخر ما يساويها او يترجح عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا
في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيترجح المروي بلفظ المعصوم
على المروي بمعناه وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ
والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح
وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق وهذا حق

الصحة

لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف نفى من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان
الرواية بالمعنى شرط فيها الضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من التبديل
يقتضي التقديم مطلقا الا مع علم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ
ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين
فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيترجح الفصيح ووجهه ظاهر واما
الافصح فلا يترجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان
يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهاتها
او يكون اقوى لا يوجد مثله في الاخر فيترجح متوكد الدلالة ومن امثلته ما جاء
في بعض اخبار التقصير من المسافر بعد خروج الوقت من قوله قصر وان لم تفعل
فقد والله خالفت رسول الله ص وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما
حقيقيا وفي الاخرى مجازيا وليس بغالب فيترجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا
لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الاخرى فيجب
ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه
غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيترجح غير المحتاج
وقد ذكر الناس هيهنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناها
فانه كان في كلام الكل مصرحا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي
لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على
الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين
معنيين على المشترك بين ثلاثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول
يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف
لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي

وهي عدة الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه مرجح على ما لا يعتضد به الثاني
اكثر السلف باحدهما فيترجح على الاخر قال المحقق فاذا عمل اكثر الطائفة على احد
الروايتين كانت اولى اذ نجوز ان يكون الاقدام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان
والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما لمذهب العامة وموافقة الاخرى فيترجح المخالف لهم
عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ
حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل وتسميتنا
منه ما لا يعلم الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول
اولى الثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل وحجة الثاني
ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل
بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر
فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي
كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد الا
التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا جعلنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم
الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر
فلوروده بعد نسخ مضمونه رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا
ينهض باثبات المدعى قال المحقق بعد نقل القولين وحاصل الحجتين ونعم ما
قال انه اما ان يكون الخبر عن رسول الله ص او عن الائمة ع فان كان عن النبي ص
وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن وان جهل
التاريخ وجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا
وان كان عن الائمة ع وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان فائدة
التاريخ مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي ص الرابع ان يكون احدهما

٨٣ [illegible]

مخالفاً لأهل الخلاف والآخر موافقاً فيترجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وحكى
المحقق عن الشيخ أنه قال إذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بأبعدهما
من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام
وهو إثبات لمسألة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع أنه قد طعن فيه
فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فإن احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى
والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم أنه
لا يحتمل إلا الفتوى لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام كذلك يجوز الفتوى
بما يحتمل التأويل لمراعاة مصلحة يعلمها الإمام وإن كنا لا نعلمها فإن قيل
يسد باب العمل بالحديث قلنا إنما يصار إلى ذلك على تقدير التعارض وحصول
مانع يمنع من العمل لا مطلقاً فلا يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف أما أولاً
فلأن رده للاستدلال بالحجة بأنه إثبات لمسألة علمية بخبر الواحد ليس بجيد إذ لا مانع
من إثبات مسألة بالخبر المعتبر من الآحاد نعم هذا الخبر الذي أشار إليه لم يثبت
صحته فلا ينهض حجة وأما ثانياً فلأن الإفتاء بما يحتمل التأويل وإن كان محتملاً
إلا أن احتمال التقية على ما هو المعلوم من أحوال الأئمة عليهم السلام
أقرب وبمجرد ذلك كاف في الترجيح وكلام
الشيخ عندي هو الحق

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب في ٢٠ شهر ذي الحجة الحرام في سنة ١٢٣٤ على يد
أضعف العباد وأقل الطلاب ابن علي شاه [illegible] غفر الله ذنوبه

[illegible]



